FILOSOFÍA DISIDENTE DE LO MEXICANO

Jesús Turiso Sebastián
Coordinador

INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

FILOSOFÍA DISIDENTE
DE LO MEXICANO

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Martín Gerardo Aguilar Sánchez
RECTOR

Juan Ortiz Escamilla
SECRETARIO ACADÉMICO

Lizbeth Margarita Viveros Cancino
SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora
SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Agustín del Moral Tejeda
DIRECTOR EDITORIAL

Ignacio Quepons Ramírez
DIRECTOR DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA DISIDENTE DE LO MEXICANO

Jesús Turiso Sebastián
Coordinador

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

XALAPA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA
DIRECCIÓN EDITORIAL
2022

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Diseño de colección: Adolfo García de la Sienra
y Jesús Turiso Sebastián

Clasificación LC: B1016 F544 2022
Clasif. Dewey: 199.72
Título: Filosofía disidente de lo mexicano
Jesús Turiso Sebastián, coordinador.
Edición: Primera edición.
Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz, México:
Universidad Veracruzana,
Dirección Editorial, 2022.
Descripción física: viii, 236 páginas ; 21 cm.
Nota: Incluye bibliografías.
ISBN: 978-607-8858-51-4
Materias: Filosofía mexicana.
Características nacionales–México.
Autor relacionado: Turiso Sebastián, Jesús.

DGBUV 2022/42

Primera edición, 4 de noviembre de 2022
D.R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88
direccioneditorial@uv.mx
https: //www.uv.mx/editorial
ISBN: 978-607-8858-51-4
Impreso en México / Printed in Mexico

CONTENIDO

Introducción 1

capítulo i

Jesús Turiso Sebastián

la desmitificación de la historia oficial de méxico 7

§1 ¿Quiénes somos? 8
§2 La cultura como mito 23
§3 Desentrañando la leyenda negra 35

capítulo ii

Adolfo García de la Sienra Guajardo

la vocación occidental de la filosofía en méxico 71

§1 el recomienzo de la filosofía en méxico 71
§2 los filósofos de la "liberación" 73
§3 motivos religiosos 76
§4 el antioccidentalismo 79
§5 la raíz de la filosofía auténtica 82
§6 un ejemplo: la filosofía del protestantismo reformado 83
§7 el tribalismo de la blut und boden 86

CAPÍTULO III

Julio Quesada Martín

EMILIO URANGA: ENSAYOS PARA UNA ONTOLOGÍA DEL SER MESTIZO 91

§1 EL PROBLEMA "LATINOAMERICANO" RESPECTO DEL EXISTENCIALISMO EUROPEO 94
§2 MARTIN HEIDEGGER: "NADA DE IDEAS" 101
§3 EXISTENCIALISMO FRANCÉS O EXISTENCIALISMO ALEMÁN: EL PROBLEMA DEL OTRO 107
§4 VULNERABILIDAD, ZOZOBRA, SUERTE, ACCIDENTE 126

CAPÍTULO IV

José Arturo Herrera Melo

EL MITO DECOLONIAL Y EL DESPRECIO A OCCIDENTE 137

§1 POSMODERNISMO, PENSAMIENTO DECOLONIAL Y CULTURA DEL VICTIMISMO 137
§2 EL MITO DECOLONIAL: ORIGEN, TESIS BÁSICAS Y PORVENIR 144
§3 LAS TRAMPAS DEL PENSAMIENTO DECOLONIAL Y LA REIVINDICACIÓN DE OCCIDENTE 164

CAPÍTULO V

Jacob Buganza Torio

INDIGENISMO, MESTIZAJE Y ALTERIDAD EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE LUIS VILLORO 191

§1 LA DIALÉCTICA FUNDAMENTAL DE AMÉRICA: NEGACIÓN Y AFIRMACIÓN 195

§2 LA REVOLUCIÓN DE INDEPENDENCIA: EN BUSCA DE UN FUTURO CON ASIENTO EN EL PASADO 204
§3 LA BÚSQUEDA DE LA SÍNTESIS: ACCIÓN Y AMOR 220
§4 CONCLUSIÓN 228

INTRODUCCIÓN

Nuestro presente más que cualquier otro presente anterior se está significando por la cultura y la identidad, pero a veces el cóctel que resulta de la fusión radical entre cultura-identidad termina en tragedia. La historia del siglo XX lo confirma: dos guerras mundiales, una *Shoah*, un interminable conflicto israelí-palestino, una guerra étnica de desintegración en los Balcanes, el genocidio en Ruanda, terrorismo globalizado marcado por la religión y la identidad, etc. Pareciera un contrasentido que en un mundo globalizado como el actual, donde se ha universalizado el Estado-nación y el capitalismo, exista al mismo tiempo una fuerza tan destructora y reaccionaria que se manifiesta en la intolerancia y la búsqueda de la diferencia. Por lo que solamente a partir de esta dialéctica de universalidad-diversidad es posible enfrentarse a la comprensión del mundo actual.

La historia del último siglo nos ha demostrado que la cultura y la identidad las carga el diablo. La humanidad enfrenta desde el siglo XIX sin parangón en la historia los peligros de las culturas únicas e irrepetibles y el relativismo cultural ha terminado por absolutizar las culturas y su base identitaria. El resultado ha sido la proyección del fenómeno ideológico del multiculturalismo y la normalización de la aceptación de la multiculturalidad sustentada en la defensa de la pluralidad de culturas, porque todas ellas son indistintamente valiosas aunque difieran tanto en sus contenidos, que diría filósofo español Gustavo Bueno. Cuando se establece una suerte de *monismo cultural* las identidades culturales se van a definir precisamente como

únicas e irrepetibles, al considerar los valores que emanan de ellas como los auténticos y verdaderos.

De este diagnóstico del presente y de las inquietudes que de él se originan en el contexto mexicano actual va a resultar *Filosofía disidente de lo mexicano*. El libro que el lector tiene en sus manos es consecuencia asimismo del trabajo colectivo, el análisis y la discusión que venimos llevando a cabo en el cuerpo académico *Ética, economía y mentalidades hispanoamericanas* del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana a partir de la discusión de la obra fundamental del filósofo Gustavo Bueno *El mito de la cultura*. Si bien el enfoque de los dos primeros capítulos es un enfoque histórico, la perspectiva histórica es necesaria y efectiva para poder conocer dónde estamos parados en la actualidad y contextualiza los tres capítulos siguientes. Éstos tendrán un enfoque más reflexivo, analítico y discursivo a partir de la filosofía. Dos son las líneas básicas que vertebran los diferentes capítulos del libro: la discusión y disidencia con el pensamiento filosófico históricamente preponderante acerca de *lo mexicano*, discutiendo con filósofos referentes del siglo XX mexicano como Uranga, Villoro o Dussel; y, la segunda, parte del rescate de la idea de hispanidad como constitutivo del ser mexicano dentro de su cultura y su vínculo con la herencia occidental. El lector va a descubrir enseguida que se ha omitido la discusión de otros temas y con filósofos mexicanos que suelen ser paradigmas del estudio de la filosofía de la cultura mexicana, esto con la finalidad de tomar distancia de las interpretaciones al uso dominantes y poder centrar la discusión a partir de cánones críticos distintos.

El primer capítulo tiene el propósito de desmitificar la historia identitaria tradicional de México que construyó el nacionalismo relacionándola con lo indígena ancestral.

El objetivo será explicar cómo se ha ido construyendo hasta nuestros días el *quiénes somos* mexicano. Éste se había elaborado a partir de la confección de un mito cultural que se desempeñará como tecnología fundamental identitaria. El mito cultural mexicano estará, según esto, sustentado en la tradición, una tradición inventada que no contempla relevante la impronta hispánica con el mismo fervor que sí se hace con la indígena. La herencia hispana, en muchos casos, es obscena —en el sentido del significado clásico de "fuera de escena"—, vinculando las culturas indígenas ancestrales con el mestizaje del presente, soslayando, por lo tanto, en gran medida lo español. En este contexto, la *Leyenda Negra* desempeña un papel muy importante en la negación de lo español-mexicano que alimentó el adoctrinamiento nacionalista basado en una historia de buenos y de malos.

El segundo capítulo plantea la vocación occidental de la filosofía mexicana. En él se lleva a cabo un estudio genealógico de asimilación de las corrientes del pensamiento filosófico occidental en los siglos XIX y XX en México. En el siglo XX la "Filosofía de la Liberación" penetrará con fuerza en México, con pensadores como Leopoldo Zea, para llevar una crítica intensa de la cultura occidental y el eurocentrismo colonizador. Para ello, estos autores, desde la propia cultura occidental, abrazarán la teoría marxista como herramienta no solo de crítica del sistema occidental capitalista, sino como propuesta de resolución de los problemas propios de opresión que padecen los países americanos. Con posterioridad, se deduce en este capítulo la existencia de un motivo religioso en origen dentro de todo tipo de pensamiento filosófico, incluido el de Marx, el cual se origina en la idea de *autonomía de la voluntad*, y que tanta influencia tuvo en el pensamiento mexicano del siglo

pasado. Sin embargo, la aplicación del marxismo en América es incongruente con el motivo religioso marxista de la "liberación de los pueblos" y no tendrá necesariamente como objetivo principal despojar de la opresión a los pueblos americanos, porque si así fuera, combatirían también la opresión de regímenes autoritarios de corte marxista instalados desde hace décadas en nuestro continente.

En el tercer capítulo se entabla una discusión profunda y cuestionadora del pensamiento de Emilio Uranga a partir de la idea del *ser mestizo*. Tanto Uranga como el grupo "Hiperión" llevaron una labor fundamental de análisis y desarrollo de la cultura mexicana con base al mestizaje. Para ellos el ser mexicano es un ser híbrido, resultado "del accidente", que diría Uranga. Por este motivo, se concebirá lejos de la idea del Ser sustancial alemán y esta es la razón por la cual Uranga se distancia no solo del pensamiento tan en boga en México de Heidegger, sino también de su maestro y traductor de *Sein und Zeit* al español José Gaos. Emilio Uranga y el grupo "Hiperión" se alejan en este sentido de su maestro Gaos para confrontarlo desde la inspiración que les ofreció el existencialismo francés cuando se enfrentan con el *problema del otro*. Sin embargo, se evidencia en este capítulo cómo Uranga va a cometer un error epistémico, el error de considerar *lo español* como sustancia. La razón de este error radica en que si hubiera tenido *lo español* ese carácter sustancial no hubiera dado lugar a todo un universo mestizo en América.

El cuarto capítulo estudia la asociación del *mito decolonial* y el desprecio a Occidente. El posmodernismo y el pensamiento decolonial son el resultado de una cultura del victimismo que se ha instalado en nuestras sociedades en las últimas décadas. Las corrientes de pensamiento posmodernas han contribuido a elaborar una suerte de

teorías banales que justifican el desprecio a las jerarquías establecidas por la ciencia. La verdad científica es reducida a la narrativa "canónica" —en el sentido de ideológica—, como sucede por ejemplo con la historia, la cual se concibe como un mero relato en lo que lo importante es la hermenéutica que facilita que todas las interpretaciones sean consideradas con un valor similar. La ciencia se convierte entonces en una especie de *doxa* que sepulta la comprobación racional, porque dicha *doxa* no soportará la aplicación del método científico. Por lo tanto, estas corrientes posmodernas tendrán la acción nociva de dejar horizontes discursivos como hilvanes abiertos que impiden la utilización de criterios objetivos desde los cuales no solo hacer un diagnóstico de los problemas históricos, sino además la elaboración de soluciones reales a éstos. Las teorías decoloniales, surgidas al amparo de la moda de los estudios regionales y culturales, se manifiestan aquí como un buen ejemplo de ello. No resulta extraño que estas teorías calarán profundamente en pensadores decoloniales como Dussel, Quijano o Mignolo. La historia a la carta les va a servir para aniquilar la razón y suplantarla por una especie de ignorancia pseudofilosófica. Esta filosofía pseudofilosófica, a su vez, es acicate y justificación del victimismo de aquellas culturas periféricas que sitúan las causas de todas sus desgracias y problemas en el progreso y en Occidente que les ha dejado colonizadas y a la intemperie. Este victimismo tiene la "cualidad", sin embargo, de ocultar la realidad palmaria de la ausencia de necesidad de llevar a cabo una autocrítica.

El quinto y último capítulo está dedicado al estudio del indigenismo, el mestizaje y la concepción de la alteridad dentro de la especificidad del pensamiento temprano de Luis Villoro cuando integró el grupo "Hiperión". En estos

momentos el objetivo principal era desarrollar un pensamiento *ad hoc* cuyo fin sería salvar la circunstancia mexicana, "desatando los nudos de su historia, de su conciencia". Desde una perspectiva existencialista, Villoro llevará a cabo un destacado análisis del problema de la alteridad mestiza a través de dos obras centrales en su pensamiento: *Los grandes momentos del indigenismo en México* y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. En estas obras, que marcan una parte importante de su trayectoria reflexiva sobre la cultura mexicana, reflexionan sobre cómo integrar los pueblos indígenas en el Estado mestizo mexicano, es decir, cómo se revela el ser del indio en la conciencia mexicana. El problema que resaltará Villoro con respecto a este tenor es que el indio, intrínsecamente en cuanto tal, no habla por sí mismo, sino que se reconoce en la visión del otro que no es como él. A partir de *Los grandes momentos del indigenismo en México* Villoro sitúa la dialéctica de la conciencia en América entre la negación y la afirmación: negación del indio en la época virreinal y superación de su circunstancia y reconocimiento en el instante en el que sean suprimidas clases y razas. En esta trayectoria hacia la conciencia mexicana indigenista, Luis Villoro destacará tres momentos: el adoctrinamiento español en el cristianismo, que cristalizará en una cosmovisión religiosa; la etapa de la Ilustración y el cientificismo que configuran una cosmovisión moderna; y la preocupación por lo indígena de nuestro presente a través de la cosmovisión contemporánea que parte de la historia y la concepción sociológica de lo indígena. Sin embargo, para salvar su circunstancia el indio deberá distinguirse del mestizo, pero integrándose necesariamente en la civilización occidental.

Jesús Turiso Sebastián

CAPÍTULO I

LA DESMITIFICACIÓN DE LA HISTORIA OFICIAL DE MÉXICO

JESÚS TURISO SEBASTIÁN

Leopoldo Zea escribía en el prólogo del libro *América Latina en sus ideas* algo revelador acerca de la visión sesgada que se ha tenido, se tiene y se sigue impulsando desde una parte destacada de su intelectualidad, de la cultura hispanoamericana:

> Esta nuestra América había entrado en la "historia", pero una historia que le es ajena, esto es, bajo el signo de la dependencia. Este continente, más que descubierto en 1492 había sido encubierto por los anhelos, deseos, ambiciones y codicia de sus encubridores, conquistadores y colonizadores. Encubrimiento que abarcó a todas las expresiones de la sociedad y la cultura . . . larga tarea, que se prolongará hasta nuestros días. El "Descubrimiento" de la identidad del hombre y cultura de esta América, el mundo que José Martí describe en "nuestra América". "Descubrimiento" que pretende romper la serie de superposiciones culturales, bajo las cuales la identidad de estos nuestros pueblos y va quedando cada vez más oculta. Hecho el descubrimiento, la conquista íbera en esta América se empeñará en cubrir el mundo indígena, su cultura, que era vista como obra del demonio. Los evangelizadores, por su parte en su afán "humanista" tratarán

> de mostrar la semejanza que guarda este mundo indígena con el de la cruz que ellos aportan. La cultura ibero-cristiana es sobrepuesta a la cultura indígena con que se encuentra (1986: 16-17).

En 1987 Roger Bartra, en un capítulo de la *Jaula de la melancolía* en el que analiza cómo se inscribe la cultura popular en la identidad mexicana y con la cultura nacional, se preguntaba si tiene sentido ser mexicano (1996: 145-151). Esta provocadora pregunta por sí sola manifiesta las inseguridades identitarias y la inadaptación histórica que tenemos como nación, pero además nos emplaza a replantearnos nuestra circunstancia, en el sentido orteguiano, como país. Esto último pasa necesariamente por un proceso de develar la visión sesgada de nuestra realidad cultural y de reconciliación con nuestra historia. Precisamente, éste será el objetivo de este primer capítulo.

§1 ¿Quiénes somos?

Esta es, sin duda, la pregunta fundamental que interroga acerca de la identidad, es decir, sobre la esencia y el problema del ser. Como sabemos, la identidad es construida y constituida por individuos y grupos. La identidad mexicana, como hoy la conocemos, no surge de la noche a la mañana resultado de un voluntarismo político. Lo que entendemos por mexicano, por el ser mexicano, el cual por supuesto no es unívoco, surge a partir del proceso de sedimentación de los diferentes *seres* o identidades culturales que a lo largo de la historia dejaron su impronta en el espacio geográfico que hoy constituye México. Por lo tanto, la identidad del mexicano no responde a un único origen, sea olmeca, maya, mexica, español, africano, etcétera, se trata, pues, de un complejo entramado identitario

que ha perfilado a lo largo del tiempo el *ser* del mexicano. La identidad ha servido como argamasa de las distintas culturas que a lo largo de la historia pasaron por México, identidad que terminó por ser el catalizador. Por lo tanto, la identidad es construida y constituida por individuos y grupos. En nuestros días, la idea de identidad es predicativa de la cultura y no puede entenderse en su complejidad fuera de ella, ya que las identidades culturales se forman a partir de culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa. Esto lleva a elaborar mitos culturales para justificar una determinada identidad identitaria. En el caso mexicano muchos intelectuales han sido seducidos por la cultura alemana y cómo ésta logró construir un ser único e irrepetible (obsérvese por ejemplo Herder, Fichte, Schelling o, más recientemente, Heidegger, fuente última de la que bebe alguno de los más destacados intelectuales mexicanos del siglo XX). La razón de por qué hay tantos heideggerianos en Hispanoamérica es porque Heiddeger embona perfectamente con el tipo de identidad que elabora un *ser* que se convierte en el modelo de las diferencias (Quesada 2015: 2003-205):

> (...) hemos llegado a esa edad histórica y cultural en la que reclamamos vivir de acuerdo con nuestro propio ser y de ahí el imperativo de sacar en limpio la morfología y dinámica de ese ser". (Uranga 2013: 34)

La pregunta por el *quiénes somos* es, remedando a Heidegger, la pregunta por el *ser*. Pero, ¿a qué *ser* se refiere Uranga?, ¿al ser que representa lo individual histórico de la mexicanidad original, única e irrepetible?, ¿al ser "sustancial"?, ¿al ser "accidental"?[1] Obviamente la historia, como

[1] Más adelante se hará un mayor hincapié y se desarrollará más profusamente esta idea.

realidad vista desde una óptica desideologizada y científica, no favorece a la creación del *ser* mexicano originario para responder a la pregunta de *quiénes somos*. Por lo tanto, si la historia no favorece a mis propósitos, desluzcamos su metodología e impugnemos su principio epistémico para elaborar un mito identitario-cultural conforme a nuestra imagen unilateral y a semejanza de nuestros deseos:

> Difícil, empero, es decir si la historia, la ciencia histórica, tal y como se ha constituido, puede satisfacer lo que el historicismo exige. La metodología histórica esta viciada de modo quizás incurable por prejuicios, atada a la religión del documento sigue empeñada en concebir el trabajo del historiador como un hacer hablar a las cosas pasadas sin un a priori orientador y es claro que esas cosas no hablan, porque arrinconadas en un archivo con la única etiqueta común de "pasadas" no se muestran muy dóciles que digamos a recitar su lección si previamente no se les somete a un sistemático y dominado interrogatorio. (Uranga 2013: 37)

Las interpretaciones falseadas de la historia desde el presente han ido degenerando en elaboraciones de una narrativa de la autoctonía histórica, en una metafísica de la autoafirmación y de autoposición del yo, de un yo construido a partir de una historia nacionalista fragmentada que solo contempla parcialidades de la historia. En este sentido, el diseño de un mito cultural sustentado en una historia fragmentaría y adocenada que justifique una cultura será fundamental para la construcción de un relato identitario histórico. Este relato busca su sustento en lo originario. Precisamente, el mito de la cultura no solo establece qué es lo originario, sino que además proporciona

una realidad alternativa a la historia dictaminando qué es lo real histórico y lo que no. La cultura se convierte en el utillaje perfecto para formatear imaginarios de grupo y concitar la conciencia colectiva, por ejemplo, como nación. Octavio Paz observó que tanto el mexicano, como la mexicanidad se determinan como ruptura y negación, ruptura con el pasado histórico y negación de la tradición (1997: 225-226) o, al menos diríamos nosotros, con una parte de su historia:

> Sí, pues, hay en el alma del mexicano oposiciones no todas se encuentran al mismo nivel, sino que una de ellas cala más hondo y consigue hacerse definitoria y característica, como ninguna, de una peculiar manera de ser. Y si oponerse es determinarse, como dicen los filósofos, la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano. Todas las otras oposiciones son derivadas o secundarias, y suponen siempre la originaria y radical negación de lo español. El mexicano se elige como "accidental", precisamente como negación de lo español que figura como "sustancial". Esta elección originaria de accidentalidad frente a una sustancialidad determinada da dirección a toda la historia posterior de lo mexicano y, desde luego, a nuestras relaciones con el mundo y los hombres españoles. El mexicano niega su pasado como pasado español, y concibe a este como lo que ha sido y no debe volver a ser. Lo español es un pasado que constituye el punto de partida de una historia que ya no es la nuestra, que es un punto de partida con que se tiene que contar, pero con el que no se hubiera querido tener que contar. Este pasado se acepta de mala gana, como un modo de ser que está siempre en el fondo del carácter mexicano, pero que no se

> puede repetir, y que se presenta, sin embargo, como un obstáculo. (Uranga 2013: 85-86)

Uranga se equivoca al designar lo español como lo *sustancial* —¿qué *español*, existe un prototipo de lo *español*, es unívoco y en función de qué?— para contraponerlo y diferenciarlo de la "accidentalidad" de lo mexicano. Lo español sería tan accidental como lo mexicano (véase Américo Castro 1987). El español, como el mexicano, si fuera *sustancial* no se hubiera producido el mestizaje que Uranga defiende, porque lo "sustancial" no se mezcla. Ahora bien, Uranga "sustancia" el mestizaje al entroncarlo en lo *sustancial* indígena, desechando el aporte de lo "sustantivo" español. Sin embargo, no tiene presente la *circunstancia*, que diría Ortega, porque la *circunstancia* se inscribe en el momento histórico concreto de cada presente: la *circunstancia* del español del siglo XVI no es la misma *circunstancia* que la de los exiliados españoles de la Guerra Civil, y la de estos es distinta a la de los españoles de nuestro presente y, esto, es una obviedad histórica. Así pareciera que Uranga establece que, desde lo originario indígena, hasta lo mexicano actual existe una "proyección" ininterrumpida. Desde esta perspectiva, Uranga logra convertir lo que entiende por lo *mexicano* en un mito. Desde aquí, no habrá mejor fórmula para difundir ese mito cultural, entendido como *lo mexicano*, que definiéndolo en contra de lo español y subrayar ontológicamente la diferencia. Bien dice Uranga que:

> (...) pretendemos ver en la negación de Cortés y en la exaltación de Cuauhtémoc un síntoma de conciencia histórica deficiente en el mexicano, y celebramos al mexicano que por igual reconoce o niega a uno y al otro. Pero repito que la distancia no es igual. El indio

> es un trasfondo de nuestro carácter, una matriz; lo español en cambio es una variación, un motivo que se va a punteando y contrapunteando. No hemos nacido negando lo indio pero si la manera española de ver el mundo, no somos como el español, pero no podemos decir que hemos "superado" la cosmovisión indígena, esta siempre está presente en nuestras situaciones límites, dolor, sufrimiento, sensibilidad, muerte, mientras que lo hispánico es entonces adventicio. (2013: 146)

Por lo tanto, da la sensación de que Uranga concibe la existencia auténtica de lo mexicano en lo originario-mestizo, mientras que lo español con respecto a lo mexicano es inauténtico, impostado. Sin embargo, esa "impostación" fue no solo justa, sino necesaria para la creación de algo distinto a las dos tradiciones que fue el hibridaje que resultó de la fusión de ellas. La ontología de lo mexicano, por lo tanto, asume únicamente una de sus versiones y denuesta la otra, dejando la identidad mexicana de nuestro presente sin continente histórico y con un contenido mochado. Ello ha sido posible gracias a un proceso de sedimentación pedagógica originada en la época de la independencia contra una parte del ser del mexicano que, finalmente, no se asume como propia. Es así como el conflicto interior de identidades continúa y se reproduce en el tiempo porque los mexicanos no hemos encontrado todavía la fórmula para reconciliarnos con nuestra historia. En 1934 Samuel Ramos ejemplariza esta situación: "nos tocó el destino de ser conquistados por una teocracia católica (...)" (Ramos 1987: 28). Ramos sucumbe mecánicamente a este mito de la cultura fragmentado al adherirse inconscientemente con las culturas prehispánicas y asumirse heredero directo de ellas: ¿de cuál?, quién sabe, pero

se presenta así como si el fenómeno cultural de la historia hubiera consistido en un universo unitario.

No es de extrañar, por lo tanto, que desde la política en la actualidad se intente instituir un determinado modo de conciencia colectiva tergiversando la historia o, al menos, yuxtaponiendo el mito cultural de *lo mexicano* sobre la historia. Así, desde la llegada del presidente López Obrador se ha impulsado desde la ideología política un revisionismo histórico desnaturalizado precisamente por la ideología. El nacionalismo siempre ha construido de manera fáctica los rasgos que deben definir a la nación frente a los demás y se sustenta tanto en la existencia de contrarios, como en el éxito de la continuidad del conflicto. La identidad cultural apoyada en un revisionismo político *ad hoc* supone un mito práctico que oculta la realidad histórica y puede llevar a prestar grandes servicios a la cohesión identitaria que, como en el caso de México, históricamente ha sido compleja. La razón fundamental es porque la identidad de México tiene que expresarse en una esfera integral sin matices. Por ejemplo, el nuevo proyecto de monumento de la estatua de Amajac que sustituirá la estatua de Colón en el Paseo de la Reforma exalta las elites del pasado indígena, dejando de lado a los pueblos contemporáneos. Al mismo tiempo representa la prelación de una etapa histórica sobre las demás, algo común, por otro lado, en la construcción de naciones o identidades. Sin embargo, México no es el resultado ni de la existencia identitaria prehispánica, ni de la conquista, ni del virreinato, ni tan siquiera de la época republicana: México es la concatenación y la secuela de sus diversos presentes heredados que han dejado su impronta en el nuestro, el cual es, a su vez, distinto a todos ellos, por lo que no puede asumirse con exclusividad uno como único,

subjetual e intransferible. La explicación que podemos dar acerca de por qué se asume una única identidad la encontramos en la historia. El criollismo de los siglos XVI y XVII se percibió heredero orgulloso de los triunfos y laureles de sus dos procedencias imperiales: la azteca de la que no renegaban y le diferenciaba de los españoles de la Península, pero también se identificaban con la gloria del Imperio español creado por el emperador Carlos V y del que se sentían orgullosos súbditos. El siglo XVIII comenzó a decantar la balanza hacia uno de los lados. El centralismo borbónico y el intento de establecer un mayor control directo sobre sus reinos dio lugar a limitar la gran autonomía que los virreinatos americanos habían tenido durante dos siglos. La Constitución de Cádiz de 1812 de talante liberal que establecía la igualdad entre todos los habitantes del imperio sin distinción de etnia, cultura o lengua, chocó con el conservadurismo criollo que vió amenazados sus privilegios y, finalmente, se decantó por la vía soberana como medio de prolongar el *status quo* tradicional. Y es así como, a partir de 1821, se abandonó la idea imperial de una España en retirada y decadencia, y la recuperación de un mítico pasado áureo prehispánico maya y azteca.

No cabe duda de que a lo largo de la historia los símbolos son parte fundamental de la identidad. En el presente no solo son importantes en el discurso de los recientes gobiernos de México, sino en la agenda política del actual. La historia nacional impuesta hace énfasis en el exterminio o "genocidio" de los pueblos originarios y en la expoliación por los españoles que nos robaron y asesinaron"se suele manifestar[2]; se urge a la España del presente a solicitar perdón por los actos de una España y a unos pueblos que

[2] Una parte de la intelectualidad de México más reconocida ha llenado sus obras con este particular y la literatura que se ha escrito sobre el fenómeno es

ya no existen, asumiéndose, sin embargo, que tienen una continuidad inmutable en el presente. Existen tres detalles interesantes de esta visión parcial de la historia: primero, la presencia de un mentalidad elaborado a partir de una ideología nacionalista que se encabalga y sobrepone a la perspectiva histórica; segundo, se asume como propia una parte de la personalidad histórica del pasado, que ya no existe, y se asimila al hombre del presente con el mismo sujeto histórico de un pasado remoto que tampoco existe; y, por último, la memoria colectiva resultante da lugar a un juicio paralelo de la Historia de México que no se adapta a las realidades del presente, sentencian dos veces a dos sujetos históricos españoles, tan alejados en el tiempo como en su mentalidad. El recurso a la memoria histórica y a la historia segada nos aleja de la comprensión de ésta. Marc Bloch advertía de que "una nomenclatura que se impone al pasado acabará siempre por deformarlo, si tiene como fin, o sólo como resultado incorporar sus categorías a las nuestras, convertidas para la ocasión en algo eterno. Ante situación semejante no cabe actitud más razonable que eliminar las etiquetas." (2001: 163).

Ese *nos* identitario se ha perfilado y afianzado en la mentalidad del mexicano, a través de la educación en las escuelas, donde la ideología nacionalista ha representado un papel fundamental desde la época revolucionaria a través de la imbricación del periodo prehispánico con el México contemporáneo.[3] La simbología patria mexicana

muy abundante, destacaremos aquí una obra fundamental para entender esta visión, nos referimos al libro de Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro*.

[3] Hay artículo un interesantísimo de Salvador Sigüenza Orozco que desgrana a partir de los textos gratuitos que la Secretaría de Educación Pública estableció en el sistema educativo mexicano desde 1959 hasta 1972 que demuestra el adoctrinamiento nacional y patriótico a partir de la construcción de un espíritu cívico y la fidelidad a la patria (2005: 57-82).

se sustenta en gran parte en lo prehispánico, que es lo que engarzaría más cercanamente con lo indígena del presente. El símbolo del escudo de México se puede considerar como paradigmático, concentra lo legendario y lo histórico "que es la fundación de México-Tenochtitlan. El escudo reduce, unifica, simplifica la mexicanidad evocando un pasaje que ya de suyo es alegoría" (López Austin 1995: 16). Pero siempre referido a ese pasado simbólico, originado en las religiones mesoamericanas, de México: el águila representa al sol y la serpiente al agua, de tal manera que los dos animales luchando refiere "a la oposición del fuego y el agua, del día y la noche, del cielo y la tierra, del calor y el frío, de la sequía y la lluvia" (López Austin 1995: 18). Vemos, como de esta manera, la identidad mexicana ha extraído partes de una realidad y les ha atribuido un significado. De esta manera, se ha imaginado una comunidad con una conciencia colectiva unitaria previamente existente y que se ha perpetuado en el tiempo, lo que permite interiorizar una serie de costumbres y valores que definen a esa identidad.

La emancipación americana, de los americanos españoles, resultó en un enfrentamiento de contrarios, que comparten puntales importantes de una misma cultura, oposición que se resucita desde el lado americano cuando la coyuntura se convierte en propicia. Los nuevos movimientos indigenistas surgidos y autorreplicados por todo el continente desde Alaska hasta Tierra de Fuego a la sombra y contra la globalización, refractarios a la inercia de la mimesis cultural, se enclaustran en alineaciones y alienaciones de defensa identitaria del *yo* —lo que Freud denominó *narcisismo de las pequeñas diferencias*—, no necesariamente

real.[4] Bajo el paraguas simbólico de la originariedad enfrentada a la uniformidad y la ideología decolonizadora, estos movimientos indígenas contemporáneos reclaman una mayor visibilidad a partir del reconocimiento de su originariedad y diferencia, su derecho territorial y su autonomía dentro de su espacio geográfico de dominio. Estos reclamos se argumentan a partir de la *Leyenda Negra* española que favorece su reafirmación como identidad autónoma ya no solo de lo español, sino de la cultura global. Para tal fin, hay que "descolonizar" lo colonizado, porque se sostiene que la cultura europea elaboró todo un programa de colonización de los imaginarios indígenas con el fin de someterlos y sojuzgarlos. De ahí la necesidad de recuperar lo indígena, supuestamente heredero del indígena idílico ancestral (el *buen salvaje*). En este sentido, lo indígena va a personificar, como dice Villoro, "un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón (...) Así, parece el mestizo simbolizar los elementos de un espíritu escindido, con nociones de sus componentes raciales" (1987: 227). Esto contrastaría, por ejemplo, con la imagen genérica que los medios de comunicación trasmiten de la realidad en nuestro presente donde el buen indio es el indio invisible:

> (...) se esconde al indio porque su imagen es obscena, en el sentido del teatro griego (fuera de escena). Si nos damos un paseo por los distintos programas de

[4] McLuhan (1968) definió esta tendencia como proceso de "aldeanización planetaria"; esto significa que en nuestra época el mundo no solo se había convertido en una especie de colmena de aldeas que consagra la mundialización de los particularismos. Este fenómeno ha derivado en una suerte de relativismo cultural sustentado en la idea de diferencia, de que los valores y patrones de las culturas son distintos y que todas las culturas merecen el mismo respeto. De acuerdo a esta premisa, las formas de vida de las culturas deberían de ser juzgadas únicamente conforme a sus propios términos (Kottak 2011: 41).

> la televisión nacional observaremos cómo la mayoría de sus presentadores, conductores, actores, etcétera que salen en la pantalla son racialmente "güeros", lo cual no es si no una manifestación sesgada de la realidad. Ahora bien, el indio admirado, como se proyecta desde las instituciones políticas y culturales es el indio mítico de las grandes hazañas culturales y civilizadoras, es un indio que no existe ya. Creo que esto es debido a que necesita héroes míticos, reales o no, para construirlo. México es un país donde el nacionalismo está más presente. Su proyecto nacional, en construcción permanente, necesita de alteridades respecto a las que definirse y diferenciarse. (Turiso 2017: 25)

Y, más adelante, se continúa, sosteniendo que "(...) si bien se reivindica un origen y se procura desdeñar el otro, el ser mexicano se origina en una cultura de síntesis entre esas dos tradiciones y las demás que se fueron adicionando e incorporando con posterioridad" (Turiso 2017: 26). La planificación cultural de México, más allá de los propios propósitos políticos e ideológicos concitados en la memoria colectiva, se ha llevado y se lleva a cabo a través de un largo proceso de sedimentación de mentalidades. Porque ni México, como se entiende en nuestro presente, existía previamente a las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba (1517), Juan de Grijalva (1518) y, finalmente, Hernán Cortés (1519), ni existía América antes de 1507 (Ibídem). Será pues el fenómeno que se produzca después de entrar en escena alteridades desconocidas entre ellas, un contacto de culturas diversas que se someterán a un proceso recíproco, a veces consciente, a veces inconsciente, de intercambio y transferencias culturales que detonará en un proceso de asimilación o de "cristalización cultu-

ral", como fue denominado por George Foster. Gonzalo Aguirre Beltrán observó que de esta oposición entre las culturas europea e indígena surgió una nueva cultura diferente: la cultura mestiza mexicana "consecuencia de la interpretación y conjugación de los opuestos (...) Estos procesos se hallan interconectados de modo que actúan recíprocamente unos sobre otros y se encuentran en un desarrollo incesante, tanto cada uno de ellos en particular, como considerado en conjunto el proceso global de aculturación"(1992: 45-46). En este sentido, el mestizo pudiera considerarse como la síntesis del germen del ser mexicano. Octavio Paz lo ejemplarizaba en el "mito de la chingada". El mestizo es actor principal de este teatro del mundo mítico, porque fue negado por la familia de la madre (violada y vencida), pero también por la de su padre (violador y vencedor), porque además de ser medio indio es un hijo ilegítimo. De esta guisa, el Edipo trastocado del mestizo se patenta quizá en una actitud ambigua: un gran y sincero amor por España y a la vez en resentimiento hacia ella por el rechazo del que fue objeto.[5] Por ello, el mestizo se adhiere, por una parte, a lo español y, por otra, mantiene presente e interiorizado su pasado indígena. Villoro concreta lo europeo en lo *reflexivo del Yo* y lo indígena en la parte espiritual que "se escapa a nuestra racionalización".[6]

Sin embargo, el nacionalismo siempre ha construido de manera fáctica los rasgos que deben definir a la nación frente a los demás y se sostiene tanto en la existencia de contrarios y la persistencia del conflicto. Desde la Independencia, ese contrario, primero, fue España durante mucho tiempo, después, Estados Unidos, y en nuestros días Espa-

[5] Octavio Paz 1997: 222-224.Véase también González Martínez (1991: 25). Citado en Turiso (2004: 33-34).

[6] Luis Villoro 1987: 226. Citado en Ibídem.

ña retoma su papel protagónico de contrario desde no solo la narrativa política, sino también y sobre todo desde la narrativa cultural e ideológica del indigenismo decolonial. El mito cultural, como veremos a continuación, reivindica el papel de marco incomparable y púlpito adoctrinador para responder a esa pregunta que nos atribula de *quiénes somos*, es decir, se produce así la reducción de la cultura a un sentido muy circunscrito a lo etnográfico y *lo mexicano* se definirá contrario a *lo español*:

> Sí, pues, hay en el alma del mexicano oposiciones no todas se encuentran al mismo nivel, sino que una de ellas cala más hondo y consigue hacerse definitoria y característica, como ninguna, de una peculiar manera de ser. Y si oponerse es determinarse, como dicen los filósofos, la negación de lo español es en el mexicano la determinación de lo mexicano. Todas las otras oposiciones son derivadas o secundarias, y suponen siempre la originaria y radical negación de lo español. El mexicano se elige como "accidental", precisamente como negación de lo español que figura como "sustancial". Esta elección originaria de accidentalidad frente a una sustancialidad determinada da dirección a toda la historia posterior de lo mexicano y, desde luego, a nuestras relaciones con el mundo y los hombres españoles. El mexicano niega su pasado como pasado español, y concibe a este como lo que ha sido y no debe volver a ser. Lo español es un pasado que constituye el punto de partida de una historia que ya no es la nuestra, que es un punto de partida con que se tiene que contar, pero con el que no se hubiera querido tener que contar. Este pasado se acepta de mala gana, como un modo de ser que está siempre en el fondo del carácter mexicano, pero que no se

> puede repetir, y que se presenta, sin embargo, como un obstáculo. (Uranga 2013: 85-86)

No obstante, no estaría de más cuestionar la existencia de contrarios y su imagen fantasmagórica a partir de un razonamiento de Samuel Ramos (1934) cuando juzgaba que tenemos que "considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano, y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen de nuestro interior, para no confundirlos con los impulsos que, aun cuando *están* con nosotros, no nos pertenecen. La única norma en este caso es una certera intuición que nos haga saber cuál es lo propio y cuál lo ajeno" (1987: 94). Se identifica así al mexicano con su cultura, o mejor dicho, con una parte de su cultura, porque la negación de una porción importante del *ser* mexicano ha sido y es una posición fundamental de su propia manera de identificarse como tal, es decir, su autoposición. De esta manera, es posible que estuviera acertado Octavio Paz cuando decía que tanto el mexicano, como la mexicanidad se definen como ruptura y negación, ruptura con el pasado histórico y negación de la tradición (1997: 225-226). De tal manera, que al hablar de identidad cultural de México desde el nacionalismo, en definitiva, lo que se le está atribuyendo es una sustancialidad en el que los cambios que se producen a lo largo del tiempo dejan invariables los contenidos culturales. Esta sustancialidad, que diría Gustavo Bueno (2016: 242), es propia del *Barco de Teseo*, el cual continúa siendo sustancialmente el mismo incluso aunque sus piezas se hayan sustituido. Y, en este sentido, la identidad cultural opera como un fetiche, un mito práctico que afirma y justifica la *cultura mexicana*. "En estos contextos —afirma Bueno— identidad cultural equivale prácticamente a fidelidad a las raíces, a *casticismo*, vuelta los orígenes (muchas veces en la forma de vocación

o reconstrucción de un pretérito histórico o prehistórico que constituye a su vez la 'sustancia de un pueblo')". La identificación con el indígena mítico se presenta en México como conmemoración cada 28 de febrero de la figura de Cuauhtémoc al que se venera como héroe patrio y el *Tormento de Cuauhtémoc* se convirtió en símbolo de la resistencia al español y prototipo cultural del mexicano:

> El águila que descendió, significado de Cuauhtémoc, se convirtió en una figura heroica en nuestro país y su nombre en sinónimo de valentía. Cuauhtémoc, símbolo de serenidad, sacrificio y la lucha incansable.[7]

§2 La cultura como mito

El idealismo nacional, como el romanticismo nacionalista del siglo XIX, se bate en duelo con el racionalismo cosmopolita mediante el arma de la irracionalidad de los sentimientos patrióticos. Este idealismo proyecta el mundo desde la perspectiva organicista y particular de la cultura de cada pueblo: el *Volkgeist* —espíritu del pueblo— donde el irracionalismo se ampara y lo absoluto se convierte en la idea de *Kultur*. Así, la *Kultur* nacional (normativa) se elabora y reelabora sistemáticamente a partir de elementos míticos que dan razón de su necesidad de existir e identificarse con un colectivo. En este sentido, subraya Florescano que la formación histórica de México y de su identidad está llena de mitos y la memoria colectiva actual está "encapsulada" en mitos (1995:10). La memoria colectiva juega aquí el papel de la historia y se asimila con ella como verdadera realidad incuestionable, depositaria de la verdad contenida en el "cajón de sastre" de la cultura como iden-

[7] Véase "El tormento de Cuauhtémoc, último emperador mexica".

tidad.[8] Esto no es novedad, se podría considerar como un universal que se da en todo tiempo y lugar: desde que la filosofía griega surge aproximadamente en el siglo VI a. C., así como en las culturas anteriores a ella, el mito formara parte del método explicativo de la realidad que ofrecerá respuestas acerca tanto del mundo comprensible como del ignoto. La filosofía surgirá a partir del mito y contra él, operando como tecnología que sustituirá las explicaciones míticas por interpretaciones racionales acerca del hombre y el Universo, al remplazar la idea de arbitrariedad por la de necesidad. De la misma forma, las culturas actuales recurren a los mitos originarios que den razón y justifiquen la necesidad de su existencia. Afirma Turiso (2022) que "el mito cultural viene de la mano de lo originario y este viaje colectivo a lo originario a su vez busca su impronta en la historia. La fuerza del mito radica de manera prioritaria en ofrecer una realidad alternativa a la historia, usando y abusando de ella mediante maridajes lógicos de supuesta credibilidad. Esto es debido a que el mito, como las religiones, es cuestión de fe y llega a ser una herramienta de conciencia colectiva para reclutar adhesiones a la causa y concitar a las masas". El mito se convierte en el catalizador que se funde con la tradición para dar sentido a la cultura. La tradición, muchas veces inventada, se transforma en el sucedáneo la historia, dando por cierto hechos que nunca sucedieron o que lo hicieron de manera diferente a como se narran, como por ejemplo, la idea de que Santa Anna vendió la mitad del territorio mexicano a los

[8] En realidad la memoria colectiva suplanta a la historia desde el momento en el que se va introduciendo al nombre de memoria el apellido de "histórica" para calificarla. Memoria e historia son cosas distintas pero mediante maridajes ideológicos se procura barnizar la memoria -subjetiva y arbitraria- del rigor intelectual del que carece y que sí posee la historia.

Estados Unidos o que el Pípila realmente existiera. Por lo tanto, la tradición trabaja como soporte de la historicidad. La cultura empleada con este alcance mítico parte de la metafísica en el sentido circunscrito de entenderla como constitutiva del "espíritu del pueblo" (Bueno 2016: 57). En México, por ejemplo, se ha empleado este sentido circunscrito de lo que se considera cultura indígena en oposición a la cultura dominante occidental: "Son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar 'cultura occidental"'(Comas 1953).[9] Enrique Dussel, sin embargo, es crítico con la visión eurocéntrica del indio llevada a cabo, según dice, por muchos historiadores, y a propósito de la idea de Edmundo O' Gorman de la *invención de América*, señala lo siguiente:

> (...) esta visión, en cierta manera creadora ex nihilo del ser o del sentido del ente, es la manera como muchos historiadores conciben lo latinoamericano —aún como historia de la iglesia—. El indígena (y adviértase que "indio" americano es el nombre "asiático" porque se creía que era el indio de la India). El autóctono habitante de América es como una mera "materia" sin sentido, sin historia, sin humanidad: un puro recipiente posible de la evangelización, que no puede ni debe aportar nada. Ni se espera que aporte algo. "No-ser" inventado. Es una posición eurocéntrica extrema (que, sin embargo, ha sido formulada por un historiador latinoamericano: ¡extraña paradoja de auto ocultamiento!). (1988: 482-483)

Otra de las facetas fundamentales que constituyen el mito cultural es la tradición, interpretada o inventada *ad*

[9] Citado en Bonfil (1972: 107).

hoc. En este punto, la *tradición inventada* desempeña un papel que determina este mito. Por *tradiciones inventadas* se consideran tanto aquellas tradiciones construidas e instituidas como las que surgen en un determinado momento y se implantan con gran rapidez y se diferencian claramente de las tradiciones "auténticas".[10] La *tradición inventada* estaría integrada por una serie de prácticas regidas por reglas de naturaleza simbólica o ritual aceptadas abierta o tácitamente y cuyo fin será inculcar valores o normas que comportan una inmediata continuidad con un pasado que le sea adecuado; incluso, la propia continuidad histórica que se elabora es ficticia (Hobsbawm 2002: 7-8). Un ejemplo de esto lo representa la imposición del mito indigenista en México desde el siglo XIX como antítesis reaccionaria de lo español, que se desarrolla a partir de un adoctrinamiento cultural desde el poder político desde entonces. Esta segmentación está presente en los libros de historia de la Secretaría de Educación Pública de México que presentan la historia de la época de la Conquista y Virreinal como una suerte de enfrentamiento entre "héroes" y "villanos":

> En su marcha hacia Tenochtitlán, Cortés siguió una táctica astuta: atemorizaba a los indígenas con su fuer-

[10] Hobsbawm destaca que las tradiciones suelen responder a tres tipos superpuestos: "a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento. Mientras que las tradiciones de los tipos b) y c) se crearon artificialmente (como las que simbolizaban sumisión a la autoridad en la India británica), se puede sugerir provisionalmente que el tipo a) fue el dominante, y que las otras funciones se consideraban implícitas o surgidas de un sentido de identificación con una 'comunidad' y/o las instituciones que la representaban, expresaban o simbolizaban como 'nación'." (2002: 16).

> za muy militar y su crueldad, y al mismo tiempo los invitaba a que fuesen sus aliados(...) Alvarado era un hombre impulsivo y cruel. Tenía un ataque de los aztecas y aprovecho que en una gran ceremonia religiosa estaba reunida la nobleza azteca, sus jefes militares y sus sacerdotes. Estaban desarmados y danzaban cuando Alvarado lanzó contra ellos a sus tropas y a las de sus aliados. La matanza fue terrible(...)
>
> El nuevo jefe de los mexicas era Cuitláhuac, un guerrero valeroso que siempre se había opuesto a los españoles. Bajo su mando, la combatividad de los aztecas adquirió mayor fuerza(...) Las tropas españolas y decenas de miles de aliados indígenas iniciaron el asalto de Tenochtitlán a principios de junio de 1521. Atacaron por las tres calzadas que unían a la ciudad con el valle, pero la resistencia mexica fue heroica. El sitio se prolongó por semanas; se luchaba casa por casa, canal por canal. El alimento y el agua potable se acabaron en la ciudad, pero los defensores seguían resistiendo, recuperando por la noche el terreno que los conquistadores ganaban difícilmente durante el día.[11]

El adoctrinamiento surge de la idea errónea de la asociación del México del presente con un pasado remoto idealizado con el que se vincula al mexicano actual legitimado por la leyenda y la tradición, real o inventada, eso es indiferente, pero que es necesario para reivindicar a los grupos oprimidos representados por los indígenas. Esta versión doctrinal de la cultura es la que precisamente se constituye en un *mito oscurantista*, que diría Gustavo Bueno (2016). Porque el mito no solo sería un relato *sui géneris*,

[11] Cfr. *Historia. Quinto grado*, (2008: 149-152).

sino más bien un relato que proyecta los campos de la realidad mezclados o confundidos, de tal manera que termina por proyectar los componentes de un campo a otro. Desde esta perspectiva, el mito cultural mexicano, referido a una parte de la realidad (la identidad), que parte de la base de la confrontación con otra alteridad en la actualidad inexistente como oposición real —la española— usa y abusa de la tradición y la historia distorsionada para erigirse como identidad distinta. Esto no sería necesario porque hace más de dos siglos México es una entidad soberana. Ahora bien, sostenía Herder (1784) que el solo hecho de ambicionar la cultura no necesariamente implica que se vaya a producir, se precisa de algo más (1959: 234). La tradición inventada se construye con el fin de enseñar una serie de valores y normas de comportamiento al conectar un pasado paradigmático con un presente aturdido. Es justamente la tradición la que vincula a la nación mexicana con su *yo* del pasado, porque "solo incorporándonos(...) a la tradición formadora, perdura nuestra acción, aunque anónimamente, en las almas de los nuestros".[12] La historia se convierte así en la tecnología apropiada para descubrir aquellos elementos y peculiaridades que definen a México. Herder, en este sentido, y está bien traerlo a cuenta, señala que la cultura determina así la evolución del ser humano mediante la condición orgánica de la forma de ser específica —*Volksgeist*— de cada pueblo inserta en su propia tradición; de tal forma que, la distinción existente entre los pueblos es la diferencia que existe entre sus culturas. Dentro de este concepto orgánico de la cultura, la historia va a desempeñar el papel de diferenciar a los pueblos y su destino. Se elabora así un *Reino de la Cultura* mexicano

[12] Ibídem: 265.

como espacio "sacro"[13], pero a la vez sirve como tecnología a la política, tecnología que suplanta ya la religión, para la activación de las masas en algunos momentos y para la distracción de la cosa pública, en otros. La cultura constituye el bastión que define la identidad de México, pero también una obsesión, elaborando y reescribiendo constantemente al enemigo a partir del cual definirse y distinguirse desde la época de la Independencia. De esta forma, el relato va adquiriendo la forma de dogma como una historia intemporal o eterna. Al mismo tiempo, en el momento en que el mito se convierte en un dogma, comienza a desmitificarse. Se comprende, pues, que en el momento en el que el mito se transforma en dogma comienza a adquirir la apariencia de logos (Bueno 2016: 65). En este sentido, la dogmatización del mito encuentra su más eficiente proyección en el nacionalismo, ya que cuando éste recurre al pasado para encontrar el mito originario de la nación, muda este mito con el fin justamente de desmitificarlo y convertirlo en un dogma histórico —manipulando la historia—, y, finalmente, lo transforma en un logos de comunión diaria para los acólitos de ese nacionalismo. Por ello, bien decía Bueno que la cultura entendida como un todo, como fuente de todos los valores, supone un mito oscurantista (2016: 58-68). Y esto es así dado que la cultura llega a oscurecer la realidad

[13] En la idea espiritual de cultura entra en relación el trinomio Dios, Naturaleza y Hombre, Bueno sostiene que en la "edad teológica" los contenidos del "Reino de la cultura" sistemáticamente se van a dilucidar en Dios, para ser completados, de manera teológica, en nombre de la fe a partir de la revelación divina que Dios nos dio. A saber, en el "Reino de la Cultura" se integraban las leyes divinas de las que derivaron las leyes morales, los libros sagrados, el derecho divino de los reyes, las lenguas, etcétera, (2016: 113). Todos esos contenidos serán lo que en la época moderna se denominará "cultura", desvinculándose poco a poco y de la Idea de Dios para afiliarse cada vez más en la Idea de naturaleza y a la Idea de hombre.

y justificar cualquier cosa porque se supone que la cultura es la fuente de todo valor; sin embargo, en realidad, es al revés: las cosas o la materialidad, si se quiere ver así, finalmente, son las que dan o no valor a la cultura. Vemos, por ejemplo, que tras la Revolución Mexicana se intentó conciliar a toda la sociedad entorno a una especie de síntesis identitaria nacional a partir de la construcción de iconos culturales prehispánicos, mayas o aztecas, y mestizos magníficamente reflejados por muralistas como Siqueiros, Orozco y Rivera, pero de perceptible contenido ideológico. Así, por ejemplo, en el mural de Rivera en las escaleras del Palacio Nacional, en la parte inferior del mismo que representa la conquista, se repiten los tópicos de la leyenda negra que contribuyen a su vez a exaltar el mito cultural, el cual estuvo presente en muchas de las manifestaciones artísticas de esta época. Este interesante proyecto identitario finalmente se diluyó en sus contradicciones, como la necesidad de conciliar tradición, modernidad, ideología e identidad, pero su impronta ahí quedó inscrito para nuestra historia.

En nuestro presente, el trauma de la conquista sigue presente y, como resultado, se continúa mitificando la cultura: así, el *mito del buen salvaje* del siglo XVIII podría identificarse en México al mito de las "culturas originarias" arrasadas y desprovistas de su ser —dice la ideología indigenista— por la "invasión española". La *leyenda negra* todavía no se ha amortizado en el presente y existe un permanente ejercicio de preservación de la querella entre lo "originario" indígena y lo "impostado" español. El español es responsable de los males del indígena ancestral así como presente y, por ende, de lo mexicano, por lo que se le condena a la exclusión del imaginario identitario nacional, salvo vara justificar la parte más aviesa

del ser mexicano. Esto ha llevado a idealizar estas culturas prehispánicas convirtiendo a ese indígena ancestral en atemporal y ejemplo de cultura y moralidad que terminó sucumbiendo a la superioridad militar del "invasor español', y con el tiempo, codificado por la civilización cristiana y la inmoralidad de las costumbres del "invasor". El resultado de esta dicotomía excluyente de confrontación de lo indígena y lo español se traduce en que únicamente la cultura "originaria" va a ser entendida como fuente de todos los valores. De tal manera, que el adjetivo indígena es sustantivizado por el término cultura, lo cual le confiere no solo dignidad, sino contenido espiritual e inmanencia. En este escenario, no hay argumento posible para desmontar la dimensión nematológica doctrinal —en el sentido de ideológica— de esta creencia que fundamenta una cultura entendida metafísicamente. Y esto es así porque no existe diálogo o contraste de ideas posible entre sentimiento (subjetividad) y racionalidad (entendimiento), en este caso histórica: se expresan en distinto idioma, porque el indigenismo moderno pareciera que —parafraseando a Herder— no está para pensar, sino fundamentalmente "para ser, sentir, vivir". La historia, que es entendimiento, se opone a esta *doxa* subjetiva del sentimiento o de la metafísica de la cultura, del mito cultural. La historia, operada desde la cultura, tendría que adaptarse a la cultura en lugar de al contrario, porque si "en la historia —como afirma Uranga— hemos de leer la estructura de nuestro ser, o con otro giro, el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos" (Uranga (2003: 37). Ahora bien, conforme con esta opinión, la metodología histórica (racionalidad empírica) está "maleada" y es prejuiciosa, por lo que resulta difícil elaborar una ciencia histórica que satisfaga las exigencias del historicismo: "la metodología histórica está viciada de

modo quizás incurable por prejuicios. Atada a la religión del documento sigue empeñada en concebir el trabajo del historiador como un hacer hablar a las cosas pasadas sin un a priori orientador"(Ibídem). Ese a priori orientador ¿podría ser la cultura? Evidentemente, sería la fidelidad de la existencia de su propio *ser* en su historicidad, es decir, de su cultura. De tal manera, que para Uranga mientras no se hable del *ser mexicano* en términos de *ser* "todo se queda en camino" (2003: 38). El *ser* de la cultura mexicana, y esta es la razón por lo que se convierte en mito, es más perceptible por poetas como Octavio Paz que por la historia. Al considerar Uranga la ciencia histórica "viciada" por la metodología y por el apego al documento, será el poeta el que sea capaz de comprender mejor la mexicanidad, porque "vive en familiaridad estrechísima con el *ser*, lo tiene, por decirlo así, a la mano" (2003: 39). La ciencia no conviene, pues, a la elaboración del *ser mexicano*, porque la ciencia no puede circunscribirse a lo local, porque la ciencia es universal y parte de los a priori universales. Por otro lado, las culturas son por naturaleza fractales, es decir, no pueden reducirse a fenómenos absolutos, consumados y unívocos. De ahí, la necesidad de la mitificación de la cultura para los defensores de *ser* único e intransferible que se repite y reproduce en su historicidad.

Lo contrario al *ser* originario, a la cultura derivada de él, es lo mestizo (el *Aufhebung* hegeliano). La historia oficial nacionalista no repara en quién ha sido el artífice promotor del mestizaje destructor de lo originario que, sin duda, hay que atribuírselo a la reina Isabel de Castilla. Desde los primeros años de la presencia en tierras americanas, el mestizaje se llevó a cabo de manera frecuente, las propias leyes de la Corona castellana favorecieron los matrimonios mixtos que legalizaron las relaciones de facto realizadas a

partir del concubinato. En la Instrucción de 29 de marzo de 1503 Isabel ordenaba:

> Otro sí: mandamos que el dicho nuestro gobernador e las personas que por él fueron nombradas para tener cargo de las dichas poblaciones, e ansí mismo los dichos capellanes, procuren como los dichos indios se casen con sus mujeres en haz de la santa madre iglesia; e que ansí mismo procure que algunos cristianos se casen con las mujeres indias, y las mujeres cristianas, con algunos indios.[14]

Con posterioridad, en una Real Cédula de 5 de febrero de 1515 ampliaba preceptos anteriores sentenciando lo siguiente: "el rey(...) my voluntad es que las dichas yndias e yndios tengan entera libertad para casar con quien quisieren, yndios como con naturales destas partes".[15] Las pruebas documentales contrarían, pues, los mitos, y las evidencias empíricas del resultado de la sociedad mexicana del presente, lo certifican. Por lo tanto no existiría una colonización depredadora o *imperio depredador* —en términos de Gustavo Bueno—, como las corrientes míticas negrolegendarias han dado por ciertas, pero lo que sí hay es el nacimiento de una nueva civilización emparentada con todas las identidades que la enriquecieron resultado de un *imperio generador*, continuando con la terminología que utiliza Bueno.[16] Sin embargo, el recurso a las sobreinterpretaciones míticas ha sido una constante, resultado

[14] Cfr. Ots 1941: 74-75.

[15] Ibídem

[16] Bueno explica la diferencia de ambas categorías imperiales con la siguiente observación, y citamos textualmente: "el racionalismo aparece, a nuestro juicio, en el momento del "imperialismo generador" (del imperialismo que Ginés de Sepúlveda llamó 'Imperialismo civil', el que se ejerce sobre los hombres libres, buscando su bien), aunque no por parte del 'imperio depredador' (aquel que Sepúlveda llama 'Imperio heril', orientado al dominio de los esclavos o

de la falta de conciliación y aceptación de toda nuestra historia con sus luces y sus sombras.

Otros filósofos, como Leopoldo Zea, también caerán en la mitificación cultural, pero, a diferencia de Uranga, Zea no entiende la historia como un regreso de lo posible porque el fenómeno de mestizaje impide este retorno. El mestizaje pareciera que se emplea como un mito que enmascararía la discriminación social de los indígenas del presente. El mestizo respondería a la yuxtaposición de una cultura superior (la española) a una inferior (la indígena) en una suerte de relación de amo y esclavo, conquistador y conquistado, que lo convierte en bastardo, no solo por sangre, sino también por cultura (Zea 1993: 289). Esta realidad sería una facticidad histórica que es imposible evitar porque es definitiva al haber sucedido ya y no existir una vuelta atrás. Lo mestizo sería para Zea un "accidente" en América y, en realidad, la pretensión del europeo ha sido evitar lo que denomina el "mestizaje asuntivo", porque, al ser una cultura superior, no podía asimilar otras culturas, ni asimilarse:

> Nada querrán saber, los portadores de la cultura occidental, de mestizajes, de la asimilación de unos hombres y sus culturas con otros. El mestizaje solo combinación de lo superior con lo inferior, y por ello mismo, inferior. Mestizar es reducir, contaminar(...) lo que se incorporará a la civilización, no serán los

siervos para bien del conquistador, como sería el caso del "Imperio despótico" turco, del que procederá la idea del 'despotismo oriental' de Montesquieu y, luego, de Marx)" (2019: 327-328)(...) "otra cosa -dice más adelante Bueno- es que los indios, una vez cristianizados, debieran organizarse políticamente en un 'Imperio heril' (que sería la tesis atribuida a Sepúlveda) o bien desde la perspectiva de un 'Imperio generador' (que fue la tesis de Vitoria y el propio Carlos I)". (2019: 336-337)

> hombres como tales, sino como parte de la tierra, la flora y la fauna (Zea 1993: 291).

Sin embargo, la historia desde esta perspectiva mutilada se concibe como una suerte de acontecimientos, de hechos y procesos con interesados radios de acción, que se modelan para encajar en una visión apriorística e ideologizada que confirme la voluntad de liberarse de ella. Esta unilateralidad de la realidad histórica se ve confirmada por otra realidad de la que no solo muchos intelectuales, sino también muchos mexicanos de alguna manera y en algún momento hemos sido partícipes: la *leyenda negra*. Esta sirve de base teórica sesgada, se manipula como excusa y acicate para el distanciamiento y repudio de la impronta española, buscando refugio en un "idílico" pasado prehispánico como sostén y afirmación de la mexicanidad. Ahora bien, la verdad histórica y los hechos contradicen esta manera de entender la realidad del pasado.

§3 Desentrañando la leyenda negra

Los especialistas que han investigado el tema negrolegendario coinciden en que este termino apareció asociado al Imperio español del siglo XVI y que durante más de tres siglos estuvo presente en el mundo, incorporado a la tergiversación del relato histórico que sus enemigos del Imperio construyeron contra él. El sintagma "leyenda negra", históricamente, sostiene Roca Barea, no ha necesitado de adjetivo, porque se da por supuesto que se refiere a la española; y, cuando últimamente, se ha vinculado a otros gentilicios como el ruso o el japonés, ha sido necesario añadir los correspondientes adjetivos para diferenciarla de la española (2018: 29). Julián Juderías (1914), conforme a

la opinión de la mayoría de especialistas, fue el divulgador del término [17], y éste definía la *leyenda negra* como:

> (...) el ambiente creado por los fantásticos relatos que acerca de nuestra Patria han visto la luz pública en casi todos los países; las descripciones grotescas que se han hecho siempre del carácter de los españoles como individuos y como colectividad; la negación, ó por lo menos, la ignorancia sistemática de cuanto nos es favorable y honroso en las diversas manifestaciones de la cultura y del arte; las acusaciones que en todo tiempo se han lanzado contra España fundándose para ello en hechos exagerados, mal interpretados ó falsos en su totalidad, y finalmente, la afirmación, contenida en libros al parecer respetables y verídicos y muchas veces reproducida, comentada y ampliada en la Prensa extranjera, de que nuestra Patria constituye, desde el punto de vista de la tolerancia, de la cultura y del progreso político, una excepción lamentable

[17] La bibliografía acerca de este fenómeno de manipulación histórica ha sido muy dilatada desde finales del siglo pasado, destacamos aquí por su relevancia los magníficos trabajos de Miguel Molina Martínez, (1991), *La leyenda negra*, Madrid: Nerea; Ricardo García Cárcel, (1997), *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid: Altaya; Alfredo Alvar Ezquerro, (1997), *La leyenda negra*, Madrid: Akal; Joseph Pérez, (2006), *La leyenda negra*, Madrid: Gadir; Luis Español Bouché, (2007), *Leyendas Negras: vida y obra de Julián Juderías: la leyenda negra antiamericana*, Salamanca: Junta de Castilla y León; Iván Vélez (2014), *Sobre la leyenda negra*, Madrid: Encuentro; María Elvira Roca Barea, (2016), *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid: Siruela; Stanley G. Payne, (2017), *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras*, Barcelona: Espasa; Pedro Insua, (2018), *1492: España sus fantasmas*, Barcelona: Ariel; Alberto G. Ibáñez, (2018), *La leyenda negra: historia del odio a España: el relato hispanófobo externo e interno*, Córdoba: Almuzara; y el más reciente de Marcelo Gullo Omodeo, (2021), *Madre patria. Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán*, Edición eBook: Espasa.

dentro del grupo de las naciones europeas (1914: 14-15).

El historiador William S. Maltby refrenda esta definición, al coincidir con Juderías que este término refiere a "la opinión según la cual en realidad los españoles son inferiores a otros europeos en aquellas cualidades que comúnmente se consideran civilizadas" (1982: 9). A saber, a partir de la leyenda negra se fabrican imágenes arquetípicas y estereotipadas que terminan por convertirse en figuraciones verdaderas de comunión diaria. El español era caracterizado por su dogmatismo, intolerancia, incultura y fanatismo.[18] Es decir, la leyenda negra es consecuencia de la propaganda antiespañola. La propaganda no necesita ajustarse a la verdad histórica, es más, prescinde de ella, por lo que a lo largo del tiempo se ha empleado para justificar, pero también para deslegitimizar. La propaganda asociada a la historia es una herramienta de gran efectividad para generar mitos. Como tal, la leyenda negra forma parte del mito cultural en el que se han sustentado también las identidades nacionales americanas. Se trata de un mito unívoco, basado en un relato supuestamente histórico lleno de falsedades que todos hemos dado por bueno y que, en última instancia, ha sido reproducido a través de la educación que recibimos.

La leyenda negra en la actualidad se ampara también y además en la capacidad interpretativa, e incluso sobreinterpretativa, que se hace de la historia debido al carácter especulativo y en ocasiones abierto de ésta. Ello lleva a menudo a la errónea conclusión de que la historia es radi-

[18] En contraste la autopercepción de los españoles, sustentada en profundas raíces históricas, como acertadamente advierte François Xavier Guerra, responde a las virtudes hispánicas del honor, el heroísmo, la gloria, la nobleza de espíritu, etcétera, (1992: 162).

calmente subjetiva y, por ende, a dar por sentado también que todas las interpretaciones que se hacen de ella son indistintamente válidas. De forma que se considerarán las fuentes documentales, al igual que cualquier texto, como universos abiertos que permiten al "intérprete" establecer su propia intencionalidad. Esta visión errada de lo que significa investigar y escribir la historia abre la veda para la yuxtaposición ideológica sobre la realidad histórica. En definitiva, se podría decir metafóricamente que, cuando la subjetividad de la ideología entra por la puerta, la posibilidad de recuperar la verdad histórica salta por la ventana. Las corrientes de pensamiento posmodernas han tenido mucho que ver en ello. Gianni Vattimo en una entrevista para el periódico *La Vanguardia* sostenía todavía en 2016 que el *pensamiento débil* nos hacía más fuertes porque las verdades universales nos conducen al pensamiento único. García Cárcel, sin duda, acierta al afirmar que la adulteración de las fuentes es el resultado de una interpretación histórica dirigida a habilitar una opción ideológica determinada (1994:178). En nuestro presente se ha pasado del fetichismo de "lo importante son los hechos tal y como sucedieron" de la historia definitiva del positivismo, a la existencia de infinitas interpretaciones del pensamiento deconstructor y moralizante orientado por un compromiso ideológico. Ahora bien, la función del historiador, no es servir ni a lo uno ni a lo otro, su obligación se circunscribe al acercamiento a la verdad a partir del dominio y comprensión del pasado para poder entender el presente, que diría Edward Carr (1984: 34).

El hispanista Joseph Pérez, en un brillante análisis publicado en español el año 2009, sostiene que la leyenda negra se origina en la disputa por el control del mundo del siglo XVI, a partir del rencor de las demás potencias eu-

ropeas contra la monarquía universal del Imperio español de Carlos V. Este rencor sería la tea ardiente que se va a emplear como medio para combatir desde la propaganda la hegemonía española. La rivalidad se transformó en odio a partir de la Reforma (asociada al progreso) contra España y su respuesta católica, la Contrareforma (considerada atada al subdesarrollo y el dogmatismo). Afirma Joseph Pérez que "la leyenda negra representaba la hostilidad de las naciones del norte de Europa hacia las naciones del sur. Las primeras, protestantes y anglosajonas, se consideraban superiores a las otras, católicas y latinas y, en particular, a la más representativa de ellas: España" (2009: 13).

A lo largo de la historia, la propaganda antiespañola, antes referida, ha sido tan efectiva que en la propia Hispanoamérica se ha asumido la leyenda negra como real, acomplejando a los propios españoles. No obstante, el historiador García Cárcel (1992) ha relativizado esta "estigmatización" de España, especificando que esta no ha sido sistemática y destructiva, porque las visiones de la historia cambian a lo largo del tiempo. Y, abonando a esta visión, califica la leyenda negra como "presunta", considerando, sin embargo, que muchos españoles están convencidos de su existencia. No obstante, se contradice cuando niega la leyenda negra, al subrayar a lo largo de su libro numerosas obras que evidencian la fobia a lo hispánico y que darían por buena la existencia histórica de dicha leyenda. García Cárcel reforzará su tesis apoyándose en la autoridad histórica de Pierre Chaunu, quien sostuvo que "la leyenda negra es el reflejo de un reflejo, una imagen doblemente deformada, la imagen exterior de España, tal y como España la ve, la especificidad de la leyenda negra radica no en la supuesta especial intensidad negativa de las críticas, sino que la imagen exterior ha afectado a España más

que su imagen exterior ha afectado a cualquier otro país" (1992:15).[19] Es decir, para Chaunu la leyenda negra es una proyección de una "alucinación", del complejo persecutorio de los españoles. Otros investigadores, sin embargo, como Joseph Pérez (2009), Vélez (2014), Payne (2017), Roca Barea (2016) y, más recientemente, Gullo (2021), entre otros, sostienen y argumentan no solo que la leyenda negra es real, sino que además fue fina y deliberadamente orquestada por los enemigos del Imperio español con el fin de socavar los cimientos de su poderío.

Las bases críticas de la leyenda negra se han apuntalado en tres pilares fundamentales: la crueldad y codicia del español, representada por los conquistadores españoles, el dogmatismo religioso y la ignorancia. Philippe Powel en el *Arbol del odio* (1991) constataba cómo todavía en pleno siglo XX en Estados Unidos el sistema educativo reproducía la hispanofobia, para lo cual cita un informe del *American Council on Education*, subrayando la visión de "la leyenda negra de la ineptitud, crueldad, capacidad para la traición, codicia y el fanatismo de los españoles (y en menor grado, de los portugueses)".[20] Pero, no nos vayamos muy lejos en el tiempo, las corrientes indigenistas de la actualidad están promoviendo el derribo de la estatuaria y las imágenes vinculadas con el pasado "aterrador" español. Así, se ha proyectado una visión teleológica del ser mexicano elaborado a partir del "trauma" de la Conquista. Ésta habría impuesto a sangre y fuego una cultura ajena y nociva a las culturas existentes, arrinconándolas, y finalmente, ocasionando su destrucción. En definitiva, es una guerra de símbolos y de relatos que justifican la extirpa-

[19] Pierre Chaunu, (1964), "La légende noir antihispanque", en *Revue des psicologie des peuples*, n° 19, pp. 188-233.
[20] Citado en Payne (2017: 17)

ción de la huella de un enemigo histórico, pero inexistente desde hace siglos, cuya impronta continúa presente en la cotidianidad del mexicano. De ahí, la necesidad de extirpar cualquier vestigio e impronta que recuerde a este "supuesto" enemigo, insistimos, ya inexistente. Tengamos presente que el actual México ha vivido más tiempo formando parte de una nación, considerada como extranjera, que como nación independiente. Desde este prisma puede ser comprensible que la reconciliación del mexicano con su historia no esté todavía ni mucho menos resuelta.

Ahora bien, el relato de la hispanofobia a lo largo de la historia no ha sido siempre el mismo y ha ido cambiando a lo largo del tiempo: en los siglos XVI y XVII se establece como intrínseca la entelequia de una España dogmática, cruel y opresora de los indios (la obra de referencia sobre la que oscila esta visión es la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* del padre Las Casas); una ampliación de este juicio será recreado por los ilustrados europeos del siglo XVIII, quienes abonarán a la imagen negativa del español el perfil español de la ignorancia y cerrazón a la ciencia; el tercer momento hay que situarlo en el siglo XIX, a partir de las imágenes románticas que retratan un lado oscuro de la personalidad española plasmadas con genialidad por Francisco de Goya en sus grabados y lienzos, los cuales servirán como material incendiario contra España; y, finalmente, a partir de la última década del siglo XIX se renuevan los estereotipos históricos de lo español y se construyen nuevos relatos vinculados con la cultura[21] o, incluso, la raza, tan propio de este siglo, marcada por la impronta histórica de judíos y musulmanes. La hispanofobia cultivada a lo largo de siglos por los enemigos del Imperio, formará parte del argumentario de los insurgen-

[21] Cfr. Núñez (2001), también citado en Payne (2017).

tes de la emancipación americana y del imaginario del romanticismo americano. Simón Bolivar (1815) en *Cartas desde Jamaica*, haciendo acopio de profusiones retóricas y sesgos de confirmación a partir de la obra de Bartolomé de las Casas, se ha convertido en un paradigma de ello:

> "Tres siglos ha, Vd., que empezaron las barbaridades que los españoles cometieron en el gran hemisferio de Colón." Barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas, porque parecen superiores a la perversidad humana; y jamás serían creídas por los críticos modernos, sí, constantes y repetidos documentos, no testificasen estas infaustas verdades. El filantrópico obispo de Chiapas, el apóstol de la América, Las Casas, ha dejado a la posteridad una breve relación de ellas, extractadas de la sumarias que siguieron en Sevilla a los conquistadores, con el testimonio de cuantas personas respetables había entonces en el Nuevo Mundo, y con los procesos mismos que los tiranos se hicieron entre sí, como consta por los más sublimes historiadores de aquel tiempo. Todos los imparciales han hecho justicia al celo, verdad y virtudes de aquel amigo de la humanidad, que con tanto fervor y firmeza denunció ante su gobierno y contemporáneos los actos más horrorosos de un frenesí sanguinario.[22]

Dos décadas después, los más destacados intelectuales románticos argentinos proyectarán en sus escritos la fobia contra lo español. Domingo Justino Sarmiento, por ejemplo, ubica el origen de los males de la América hispana en su ascendencia española, así, el odio a lo español lleva a Sarmiento a identificar todas las desdichas y corrupciones

[22] Bolivar 1990: 62.

de la herencia española: "¡nos riáis, pues, pueblos hispanoamericanos, al ver tanta degradación! ¡mirad que sois españoles, y la inquisición educó así a la España! Esta enfermedad la traemos en la sangre".[23] Estos son dos de los muchos ejemplos de antihispanismo que se encontrarán por toda América a lo largo del siglo XIX.

Pero regresando al arquetipo mexicano negrolegendario, entendemos que hay tres momentos claves que certifican la mitificación de la historia de México a partir de la asunción de la leyenda negra: el primero, después de la independencia, así, ante la necesidad de construir una identidad nacional inexistente, se va a utilizar el recurso de la identificación "contra alguien", el español. El segundo, tras el porfiriato, con el inicio la Revolución mexicana a partir de cuyo período se edificó el nacionalismo mexicano del siglo XX. El tercero lo estamos presenciando en nuestro presente con la vanalización y tergiversación de la historia desde el poder político.

En una primera etapa, la época convulsa de la independencia fracturó la sociedad mexicana en muchos ámbitos que se reflejaron en aquellos que abrazaron la hispanofobia, por una parte, y en otros que se encerraron en los paraísos perdidos de la *madre patria*, por otra. Los españoles que vivían en la Nueva España en poco tiempo pasan

[23] Domingo Justino Sarmiento, (2018), *Facundo o civilización y barbarie*, Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación, p. 55. Un riguroso estudio del antihispanismo de Sarmiento se puede consultar en el trabajo de Eduardo Segovia Guerrero, (1986), "España en la obra de Domingo Faustino Sarmiento", en *Quinto Centenario*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 163-175. Asimismo, sobre la propaganda antihispanista es de preceptiva consulta el minucioso análisis de María Elvira Roca de la historia genealógica sobre esta propaganda a partir de la obra de Las Casas (2018: 308-3019). Así también se debe destacar como fundamental sobre ese mismo aspecto el reciente estudio que lleva a cabo Marcelo Gullo (2021).

de ser considerados ciudadanos con derechos a extranjeros sin ellos. La leyenda negra, originada en Italia en el siglo XVI y "patentada" por Inglaterra, y en menor medida Holanda y Francia, impulsó el dominio de la hispanofobia en importantes sectores de la sociedad que asumieron como verdadera la leyenda negra y nutrieron el sentimiento antiespañol condensado en el popular grito de "mueran los gachupines".[24] El antihispanismo se tradujo en el siglo XIX mexicano en "pogromos" espontáneos populares, instigados en ocasiones desde el poder político (a partir de leyes de expulsión), que desencadenaron matanzas (la Alhóndiga de Granaditas) y expulsiones (1827 y 1829) de españoles–peninsulares (Véase Sims 1974). Marco Antonio Landavazo, en un documentado y riguroso estudio sobre la hispanofobia en México, ha constatado cómo el antiespañolismo en los últimos dos siglos en México ha sido un elemento nodal del fenómeno de la construcción identitaria mexicana convertido en un mito; así, el mito cultural ha sido utilizado no solo como recurso cultural, sino además como arma política que ha provocado arranques de violencia colectiva (Landavazo 2005: 35) y ha justificado —esta observación es nuestra— la malquerencia y hostilidad hacia una comunidad. El antihispanismo hay que enmarcarlo y comprenderlo dentro del contexto histórico y bélico de una lucha encarnizada por la independencia, de la mis-

[24] En un escrito difundido en la época se podía leer: "Que muera(...) sí, que perezca todo español que no contento con habernos visto esclavos en tres siglos, aun quiere arrastrarnos al yugo hispano; al dominio del bárbaro Fernando. Que no quede uno de nuestros opresores, y que tengamos la gloria de oír a nuestros balbucientes hijos, preguntar empeñosamente ¿cómo eran los gachupines?(...)". *El piadoso con los gachupines. Que mueran los gachupines y la patria será libre*, Puebla, Reimpreso en la oficina de Moreno Hermanos, 1827, en la Biblioteca Nacional, Colección Lafragua, tomo 416. Citado en Landavazo (2005: 36).

ma manera que todos los discursos incendiarios que se llevaban a cabo en esos momentos. Todos estos discursos, arengas y manifiestos los tenemos que situar, por lo tanto, en los intereses y objetivos concretos de los insurgentes para conseguir sus objetivos. Un ejemplo de esto último nos lo certifica un manifiesto publicado de Miguel Hidalgo en el que afirmaba que los españoles eran "hombres desnaturalizados", movidos por una "sórdida avaricia", que llegaron a México para "despojarnos de nuestros bienes", "quitarnos nuestras tierras" y "tenernos siempre avasallados bajo de sus pies" pues su único Dios era el dinero.[25] Morelos ofreció una vuelta de tuerca más a este discurso antiespañol al amenazar a los criollos colaboracionistas con España con lo siguiente: "Ya hemos matado más de la mitad de los gachupines que había en el reino. Pocos nos faltan que matar, pero en guerra justa; no matamos criaturas inocentes, sino gachupines de inaudita malicia".[26] La construcción del mito de los héroes y de la cultura identitaria se funda necesariamente contra lo español, referente inmediato de dominio y acicate para la consecución de la libertad. En este pilar precisamente se apoyará el discurso nacionalista mexicano del siglo XIX, tanto de federalistas como de liberales, y de parte del siglo posterior.[27]

[25] "Manifiesto que el señor don Miguel Hidalgo y Costilla, generalísimo de las armas americanas y electo por la mayor parte de los pueblos del Reino para defender sus derechos y los de sus conciudadanos, hace al pueblo", s.l., s.f., en Ernesto Lemoine, (1974), "La Revolución de Independencia. 1808-1821. Estudio histórico precedido de una visión del virreinato", pp. 61-63. Citado en Landavazo (2005: 34).

[26] José María Morelos, "A los criollos que andan con las tropas de los gachupines", Archivo General de la Nación, Operaciones de Guerra, vol. 198, ff. 135-136. Citado en 2005: 35.

[27] Un riguroso análisis y de necesaria consulta sobre el tema es el llevado a cabo por Enrique Plasencia de la Parra (1991) en *Independencia y nacionalismo*

La independencia de México no solo romperá los lazos identitarios con España a partir de una nueva conciencia de identificación con el ser mexicano, sino también la posibilidad de establecer unas buenas relaciones con España, a lo cual en poco ayudó el tardío reconocimiento del gobierno español o el intento de recuperar sus antiguas posesiones *manu militari*. Si bien los Tratados de Córdoba donde se certificaba la Independencia de México se firmaban en 1821, no será hasta el 28 de diciembre de 1836, quince años después, en el que España realizó ese reconocimiento oficial. Resultado de ello serían las leyes de expulsión de los españoles y el sentimiento antiespañol que se extendió por cada rincón del México independiente. Los españoles se convirtieron entonces en blanco de persecución y, como afirma Sims, después de tres siglos de presencia en México "se vieron reducidos a una especie de ciudadanía inferior" (1974: 15). Los españoles en estos momentos representaban un grupo económicamente pujante, de espíritu emprendedor en el comercio, lo cual era visto con mucho recelo por gran parte de la población. Los decretos de expulsión de 20 de diciembre de 1827 y de 20 de marzo de 1829 significaron la expulsión de cerca de 3000 españoles, de los 6000 que debían componer la comunidad española en esos momentos. Aunque los números son complejos de conocer en su totalidad porque a las expulsiones habría que añadir los que voluntariamente salieron de México sin esperar a la ejecución de la ley. Sims establece una cifra orientativa de la salida en 1828 de 1779 españoles de un total de 6610 que residían en el país (1974: 222-236).

a la luz del discurso conmemorativo (1825-1867), México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

La influencia ilustrada rouseauniana proyectó en el siglo XIX la idea del buen salvaje en América. Esta imagen de América antes de la llegada de los españoles se revelaba como un escenario idílico de concordia entre sus habitantes. Según esta mirada, la aparición de Colón en tierras americanas vino a alterar la paz y armonía de sus comunidades, sometiéndolas, esclavizándolas y, finalmente, haciéndolas desaparecer. Las fuentes de la leyenda negra, como la *Brevísima relación de la destrucción de los indios* (1542) del padre Las Casas o las crónicas indígenas de la conquista reunidas por León Portilla en la *Visión de los vencidos* (1959) vinieron a abonar esta idea y ofrecieron argumentos necesarios rápidamente a los enemigos del Imperio español como Guillermo de Orange para escribir su *Apología* (1580). No importaba para los usos políticos la intención real conque se escribió la *Brevísima*. Aunque la licencia literaria permite el recurso de la exageración a Las Casas, utilizado con el fin de lograr un mayor impacto en el emperador, la documentación histórica demuestra esos excesos explicativos. La intención de Las Casas básicamente era denunciar al emperador Carlos V los efectos nefastos de las encomiendas sobre los indígenas. Su objetivo era influir en el emperador para que pusiera término a las tropelías de los encomenderos a quienes calificaba como "tiranos". Si bien, estas denuncias, forman parte de un debate filosófico y moral global que se llevó en España a raíz de la Conquista, sin embargo, esta autocrítica española[28] no será reconocida

[28] España fue el primer lugar de Europa en el que se llevó a cabo esta autocrítica. Hubo una importante discusión en la Escuela de Salamanca o en la Universidad de Valladolid sobre los justos títulos de la conquista y sobre la naturaleza humana de los indios. Solamente hay que recordar la figura de Francisco de Vitoria que en su *Relectio de Indiis* (1539) cuestionó la política de represión de la conquista y recogió los derechos de los indios y los deberes de los españoles en Indias. Éste fue sin duda el primer recopilatorio de derechos

por todos aquellos que se suscriben a la corriente negrolegendaria. Este debate interno sobre la justicia y el trato a los indios tuvo como consecuencia la implantación de una legislación que pusiera fin a los excesos de la conquista, las encomiendas y dispuso la prohibición de esclavizar a los indios. La obra del padre Las Casas, junto con otros informes que llegaron a palacio sobre la situación de los naturales en Indias, dio como resultado el establecimiento de las *Leyes Nuevas* (1542), consecuencia de esta reflexión que venía dándose desde principios del siglo XVI a partir del conocido sermón de Fray Antonio de Montesinos[29] y resultado del cual fue la promulgación de las *Leyes de Burgos* (1512). Las *Leyes de Burgos* significaron el primer corpus normativo de los principios que debían reglar las relaciones entre conquistadores y conquistados, prohibía la esclavitud de los naturales de Indias e instruía cómo debía ser el trato que se tendría que proporcionar a los indios.[30] Un año después se insiste en profundizar en esta legislación y se aprueban las *Leyes de Valladolid* que van a extender más aún la normatividad anterior sobre la seguridad y el amparo de los naturales. Tres décadas después se continúa legislando acerca de los habitantes de la nueva realidad americana y se decretan las *Leyes Nuevas* que ra-

de las personas y antecedente de los Derechos Humanos actuales. Lewis Hanke (1988), en un prolijo estudio sobre la lucha por la justicia en América, va a recoger todos estos debates y las consecuencias que de ellos se derivaron en el Imperio español.

[29] En dicho sermón Montesios advertía de la crueldad de los pobladores españoles del Nuevo Mundo, la cual no les iba a permitir salvarse "más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo". Citado por Hanke (1988: 29)

[30] Hanke califica estas leyes como "la declaración más completa que poseemos de la concepción de la corona sobre la relación ideal entre los indios y sus señores españoles, y de las grandes responsabilidades de los encomenderos." (1988: 36).

tificarían y ampliarían las anteriores leyes bajo la premisa política de protección a los indios. Asimismo, la presencia española en América llevó también a la reflexión de los teóricos del derecho, teólogos y los moralistas españoles sobre la cuestión de la llamada "guerra justa.[en] el Nuevo Mundo. En este punto, un imperio en plena expansión hacia occidente "se detiene" repentinamente para ordenar a estos expertos que se reúnan en las Juntas de Valladolid (1550–1551), discutan y concluyan si son justas o no las guerras y pacificaciones que se llevan a cabo en América.[31] Es ilustrativa a este respecto la reflexión que realiza Hanke y que contrasta con la imagen comúnmente asumida de la Conquista de América y popularizada por la leyenda negra: "Es probable que ninguna otra nación, salvo España, pudiera haberse dado nunca orden semejante, ni haber ido seguida con toda seguridad por una larga y complicada discusión en la que algunos de los más destacados juristas y teólogos del país atacaron o defendieron la justicia de sus propias conquistas nacionales" (1988: 300). Tres siglos más tarde, el 16 de febrero de 1996, en el contexto de la revuelta Zapatista en México, se firmaban los *Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena* por los que el Estado mexicano reconocerá y aceptará los mismos derechos para los pueblos indígenas que la monarquía hispánica ya había establecido en su marco jurídico-legislativo indiano en el siglo XVI.

Un segundo momento de esplendor de la leyenda negra se produjo a lo largo de la Revolución mexicana. La his-

[31] Estas juntas fueron el resultado de la solicitud del padre Las Casas para que no se autorizasen más conquistas hasta que una dilucidación de teólogos concluyera en si estas conquistas eran justas o no. El debate desarrollado entre 1550-1551, en el que la discusión entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepulveda fue el detonante, se encuentra profusamente analizado por Hanke (1988: 331–383

panofobia será algo común en el México revolucionario. Durante el gobierno de Porfirio Diaz se había establecido una política enfocada a favorecer la migración europea, ofreciendo facilidades a los extranjeros para establecerse en tierras mexicanas, sin embargo, como han demostrado algunos trabajos (Illades, 1991) resultó ser un fracaso. Los españoles constituyeron el grupo principal de migrantes durante esta época, llegando a representar el 25% del total de extranjeros en México.[32] Como demuestra Lorenzo Meyer (2013) la Revolución fue la excusa para implantar un *todo vale* social contra el extranjero. En este sentido, se recuperó la hisponofobia latente o en estado de letargo contra los españoles residentes en México. La visión percibida por las clases populares era muy negativa, ya que los españoles a los pocos años de llegar a México, gracias a su desempeño profesional y su esfuerzo laboral, empezaban a ascender económica y socialmente, llegando a lograr un estatus de privilegio frente a grupos desfavorecidos. Las clases medias mexicanas, como sucedió en siglos anteriores, buscaban asimismo emparentar con estos inmigrantes económicamente emergentes. Estas situaciones impulsaron no solo el recelo, sino que además agudizaron el resentimiento contra los españoles de México porque llegaron a controlar importantes sectores del comercio. Los españoles de México, en momentos de crisis alimentarias, fueron acusados de especuladores con los productos de primera necesidad. Destaca Meyer cómo casi a diario el Consulado

[32] En la investigación que viene realizando Jesús Turiso sobre la inmigración española en México desde finales del siglo XIX hasta 1930, esta solamente constituye el 2´7% del total de la emigración masiva española realizada a América durante este período. Entre 1901-1930 hemos registrado la llegada de 14301 inmigrantes españoles, siendo el período revolucionario, la época que menos migrantes llegaron a territorio mexicano con apenas 1628 desplazados. Cfr. Turiso (2021: 34-39).

de España en México recibía correspondencia en la que se denigraba a los españoles, acusándoles de enriquecerse a costa de las penurias de los mexicanos necesitados (2013: 105). La fobia al y lo español se originaba en la vinculación siempre presente en el imaginario mexicano que se hacía con el legado virreinal, considerando al español como portador de una cultura que pretendían rechazar, como bien ha advertido Carlos Illades (1994: 175); además, como destaca Turiso, "históricamente el español en México era identificado con el *gachupín* que había llegado sin nada y rápidamente se había enriquecido, por lo que el sentimiento antiespañol en etapas de crisis se agudizaba: había que reprimir a los antiguos dominadores" (2021: 37). Un ejemplo notorio del odio a lo español será la creación de la *Liga Antiespañola de México*, la cual publicará en la prensa mexicana, aprovechando la celebración del aniversario de la Independencia en 1915, un manifiesto en el que se advertía de que la inmigración española que viene a México era lesiva para el país, por lo que el objetivo de la Liga, se decía, era el de "desespañolizar al país", pues era sumamente perjudicial (Meyer 2013: 106). Continúa diciendo Meyer que el elemento común compartido por las tres grandes facciones revolucionarias que se disputaron el poder después de la presidencia de Victoriano Huerta fue su hostilidad hacia los españoles. Ejemplo de ello será la persecución y las sucesivas expulsiones de españoles en 1913 y 1914 (2013: 107). El resultado se tradujo en el destierro de Chihuahua y Torreón de más de 800 españoles por parte de Pancho Villa (Gil 2006: 100-133). Este hostigamiento contra los españoles provocó la indignación en España, viéndose recogido en la prensa. El *Heraldo de Madrid* ofrecía la noticia de cómo hubo españoles asesinados con la

excusa de ser considerados espías, lo que obligó a muchos a huir del país ante el temor de seguir la misma suerte[33]:

> Testigos presenciales refieren que, por orden del General Velasco, fueron ejecutados, previa rapidísima sumaria, tres subtipos españoles acusados de espionaje(...) Váyanse refugiados en un barco, bajo la protección del cónsul de Norteamérica 350 españoles, entre hombres mujeres y niños(...) (5 de mayo de 1914)

Los que regresaban a España huyendo de estas persecuciones relataban los ataques a los residentes españoles y sus propiedades, quienes se sentían desamparados incluso por su patria de origen. Un asturiano recién llegado de México entrevistado por *El Correo de Asturias* manifestaba lo siguiente:

> En México corre peligro la vida y haciendas de todo extranjero, huérfanos hasta el momento de fuerte apoyo. Otras naciones, casi todas, tienen en aguas de la República de México un buque de guerra para en caso preciso servir de salvaguardia a sus súbditos y a los acogidos a su bandera(...) España tiene el ineludible deber de proteger a los suyos, enviando a México uno de los barcos de su escuadra. A las víctimas que lloramos no debe sumarse una más (mayo de 1914).

Pero la influencia de la leyenda negra que persiguió a los emigrados españoles en México, también estuvo operativa en España, al menos entre las altas instancias de gobierno. Sin duda, ésta estuvo mediatizada por la opinión negativa que el embajador español en México Antonio de Zayas tenía de los españoles residentes en México, a los que consideraba de "baja calidad moral" y sin valor patriótico debido a que incumplían sus obligaciones cívicas con el

[33] Cfr. en Gil 2006.

servicio militar a la patria (Meyer 2001: 194). En 1919, el Ministerio de Estado español, haciéndose eco de opiniones negativas como las del embajador De Zayas, rechazó dar el derecho al voto en España a los españoles residentes en extranjero, solicitada por el parlamentario Rafael Altamira, porque, se argumentaba, eran "hombres de presa que nos deshonran en América".[34]

El antihispanismo en las décadas posteriores se aletargó, al menos desde una posición oficial, dando a la política migratoria un giro de 180° a partir de los años 30, consecuencia este cambio de la Guerra Civil española. Así, durante esta etapa, el presidente Lázaro Cárdenas abrió los brazos a la emigración forzosa de exiliados españoles que huían de la persecución y la guerra de España. El recibimiento dispensado por los veracruzanos en 1939 a de los exiliados españoles que llegaron en el buque *Sinaí* contrasta con la animadversión diluida del pasado anterior reciente. El periódico *El Nacional* se hacía eco del recibimiento en el Puerto de Veracruz de esta manera:

> El júbilo era indescriptible. Veinte mil hombres se apiñaban a lo largo del malecón, en el muelle, hasta el mar; gritando, vivando (sic), levantando los puños, en tanto que las bandas de guerra de los trabajadores inundaban el aire de marchas bélicas(...) Veracruz presentaba un aspecto de día de fiesta. Los balcones engalanados, las calles rebosantes de gentes, las sonrisas en todos los semblantes, denotaban el regocijo con que el pueblo mexicano se aprestaba a recibir a los exiliados españoles.

Un tercer capítulo del rescate de la leyenda negra lo estamos presenciando en nuestros días recobrado a partir

[34] Cfr. Meyer 2001: 194.

de la ideología de la llamada *Cuarta Transformación*, que recupera el lenguaje combativo de la Revolución Mexicana contra los considerados como "privilegiados". Las empresas españolas desde finales de los años 90 del siglo pasado han considerado a México como uno de sus principales mercados, si no el principal, en Hispanoamérica. España es el segundo socio comercial de México tras los Estados Unidos de América. Destaca el periódico mexicano *La Jornada* que esto se llevó a cabo:

> (...) sobre todo a raíz de la llegada al poder de los gobiernos del Partido Acción Nacional (PAN), es decir, de 2000 a 2012, y al que sumó el periodo de gobierno del priísta Enrique Peña Nieto (2012-2018), han ido situándose como las empresas de referencia en algunos de los sectores estratégicos del país, como banca, energía, turismo y obras de infraestructuras.[35]

En este artículo se afirma que existen 6000 empresas españolas establecidas en México, cuyo volumen de negocio ascendería a 25 mil millones de euros anuales, para concluir señalando que a día de hoy existe un déficit de 500 millones de euros en la balanza comercial mexicana con respecto a España y concluye señalando:

> El intercambio comercial y de negocio entre México y España no sólo se puede medir por su balanza comercial, que en el caso de las exportaciones de México a España sumarían algo más de 4 mil millones de euros anules, mientras las importaciones superan 4 mil 600 millones de euros. Es decir, un déficit de la balanza comercial para México de más de 500 millones de euros. Pero lo que en realidad refleja la verdade-

[35] Armando G. Tejeda, (2022), "Negocios de españoles en México superan 600 mdp anuales", en *La Jornada*, 13 de marzo.

> ra dimensión de la importancia de México para las empresas españolas es lo que generan anualmente en nuestro país, algo más de los 25 mil millones de euros (Tejada 2022).

En nuestro presente la leyenda negra, instrumentada políticamente, es recuperada a partir de brotes populares, pero también oficiales, de hispanofobia. Marco Antonio Landavazo en un documentado y riguroso estudio sobre la hispanofobia en México rescata un ejemplo curioso de uno de estos brotes populares, recuperado del diario *La Jornada*, lo constituye una información publicada el 6 de octubre de 2003. Reproducimos aquí textualmente el ejemplo reseñado por Landavazo:

> (...) en octubre del año pasado (2003): músicos de la orquesta sinfónica de la Universidad de Guanajuato se quejaron ante las autoridades universitarias y ante el propio gobernador del Estado por el desempeño del director de la orquesta, el español José Luis carrillo, de quien pidieron fuese cesado de inmediato junto a algunos argumentos relacionados con la programación que proponía el director, los quejosos solicitaron la resolución de sus problemas que se originaban, según ellos, "por la actividad de un gachupín, que creíamos habían sido eliminados a partir de la madrugada del 16 de septiembre de 1810". Aprovecharon además para quejarse de sus condiciones laborales, que eran similares "a las que vivían en su opresión por los españoles nuestros antepasados que iniciaron, con el cura don Miguel Hidalgo y costilla, la guerra de independencia de 1810. (Landavazo 2005: 48)

Obsérvese cómo esta mentalidad sale a relucir en ocasiones en el mexicano, a veces con recios componentes racistas, resultado de ese proceso de adoctrinamiento a partir de tradiciones reales o inventadas y que conforman el nudo gordiano de la manipulación histórica. Desde esta posición, la historia "adaptada" representa una parte imprescindible en el discurso esencialista de la identidad. Por ello, no se dudará en acogerse a "la exaltación narcisista del pasado glorioso apoyado casi siempre en una visión arcádica de las propias instituciones y la permanente explicación de los problemas propios en función del enemigo exterior, vinculado, en estos casos, al Estado" (García Cárcel 1994: 181). Además, habría que añadir otro componente necesario: la victimización del presente, pero enraizado en el pasado. De esta manera, vamos a observar cómo el neoindigenismo decolonial de hoy compara la sumisión y el mantenimiento en la pobreza de los indígenas del presente por parte del neoliberalismo con el "genocidio" y las humillaciones de las culturas prehispánicas durante la conquista y el virreinato. Leopoldo Zea aseguraba que:

> Lo indígena como problema es sólo un invento de grupos de poder que buscan justificar la explotación que realizan sobre varios grupos en Latinoamérica(...) La colonización primero, el liberalismo después, destruyeron la economía agraria propia de estos pueblos transformando a sus hombres en un simple objeto de explotación, como partes explotables de la tierra que de ellos fuera. El indígena, transformado en simple objeto de explotación queda fuera de la nación. (1993: 360)

La historiografía actual, sin embargo, no habla en términos de "genocidio", porque los hechos históricos han

demostrado que éste no era el propósito de la Corona española, sino más bien el contrario, la integración y evangelización, como demuestran los hechos históricos. La explicación de ello radica en que la idea de *comunidad universal* fue originaria de la cosmovisión hispana cristiana. Con anterioridad, en 1948, Pérez de Barradas considera que "a España le cabe la honra de haber dictado una legislación social inmejorable para proteger al nativo, como son las leyes de Indias. El que estas no se cumplieran al pie de la letra, el que se cometieran abusos y arbitrariedades, el que desalmados y criminales hicieron de la suyas en un apartado rincón americano no da la base para rebajar los propósitos nobles y cristianos a favor del indio" (1976: 182). Sin embargo, Zea continuará insistiendo más adelante acerca del "exterminio programado" y la opresión del pasado español con continuidad e implicaciones actitudinales en el presente:

> El indigenismo se transforma así en latinoamericanismo, en expresión de la doble lucha interna y externa que mantienen los pueblos en esta parte del continente para poner fin a la situación de dominación, de dependencia. El racismo es solo una justificación, entre otras, que un grupo de hombres enarbola para dominar a otros. El racismo sirve tanto a quienes tratan de mantener la explotación realizada por los peninsulares españoles y sus herederos los criollos, como a quienes a nivel internacional han originado el neocolonialismo. Por ello la lucha en latinoamericana deberá ser antioligárquica y antimperialista. (1976: 361)

De modo que, para Leopoldo Zea solo la Revolución mexicana será la que llegue a entender el indigenismo

que nunca se había comprendido con anterioridad, en consecuencia la división impuesta en "la Colónia y mantenida por sus herederos criollos y mestizos a través del pasado siglo XIX, fue borrada por la Revolución" (Ibídem). Esta visión idílica, apoyada en la subjetividad de la opinión, no deja de estar sometida a las proyecciones de su propia ideología que en poco se asemejan a la realidad histórica de las diversidades sociales existentes:

> Hombres de todos los puntos de la tierra mexicana, de los diversos grupos raciales que la habitaban, se desplazaron a lo largo de este territorio para luchar contra las viejas y nuevas injusticias. Como en un gran crisol se mezclaron estos hombres dando lugar a una nación no dividida ya por diferencias raciales, buscando la forma de equilibrar sus diversos intereses, tratando de poner fin a diversas formas de explotación. Sin embargo, grupos de explotados indígenas a los que la marea revolucionaria había mantenido fuera del crisol mestizador, quedaron sometidos a nuevas formas de explotación, realizada ahora por miembros de la comunidad nacional a la que se mantenían ajenos (Ibídem).

Se destaca así el argumento de la loable acción de la Revolución al establecer un sistema sustentado en la concordia racial como forma de poner fin a las formas de explotación. Sin embargo, la realidad histórica nos dice algo diferente: no solo no se consolidó esa "concordia racial", sino que además se consumó una persecución contra los originarios españoles, los cuales, independientemente de su condición económica, fueron considerados como usureros o especuladores y, por lo tanto, objetivo natural justificador de escarnio y "pogromo".

A más de un siglo de la Revolución, en la actualidad esta imagen de usura y especulación del español continúa permeando en algunas narrativas políticas. Desde la ideología nacionalista subyace la existencia de una continuidad de la "depredación" española que se lleva a cabo desde tiempos de la Conquista hasta nuestros días. Esta realidad ha sido utilizada desde la administración actual del presidente López Obrador para recuperar viejos discursos contra aquello que viene de España y de lo español. El 10 de febrero de 2022, el presidente López Obrador declaraba en conferencia de prensa que era momento de "hacer una pausa en las relaciones" con España y poco después matizaba sus palabras diciendo que esto no debía entenderse como una ruptura en sí, sino como una "protesta fraterna", y explicaba:

> Tenemos relaciones íntimas con el pueblo de España, pero en los últimos tiempos durante el periodo neoliberal, empresas españolas apoyadas por el poder político, tanto de España como de México, abusaron de nuestro país y de nuestro pueblo, nos vieron como tierra de conquista.[36]

Se puede observar en estas declaraciones cómo se da prolongación a la visión dicotómica de buenos y malos, depredadores y depredados del nacionalismo histórico mexicano que comparten y se encargan de difundir adláteres del poder e intelectuales orgánicos mexicanos.

La apropiación política de la leyenda negra a partir de la utilización sesgada de la historia desde algunas ideologías o desde los poderes públicos es todavía más peligrosa. Uno de los grandes problemas con los que se topan los

[36] Marcos González Díaz (2022), "México y España: cuál es el poder de las empresas españolas en el país azteca (y cuáles son las quejas de AMLO sobre ellas)", en la página web de la *BBC* del 10 de febrero.

historiadores es con el uso político y el abuso prescriptivo de la historia. Cuando sucede esto la historia deja de actuar como ciencia, deja de ser descriptiva y analítica, y se transforma en excrecencia ideológica. La intervención ideológica en la historia detiene cualquier avance del conocimiento y la aspiración científica de búsqueda de la verdad. Pero a la ideología, la verdad no le interesa más allá de que pueda sustentar un dogma, su dogma. Desde el poder político se exige a la historia algo que se sale de su ámbito de acción: que ejerza de juez del pasado, porque se da por supuesto que tiene capacidad moralizante. El gran maestro Marc Bloch en *Apología para la historia o el oficio de historiador* advertía en 1949 que "enemigo satánico" de la verdadera historia era enjuiciar.[37] Desde el poder se reescribe la historia para convertirla en un relato de buenos y malos, del bien y del mal. En este sentido, el planteamiento según la ideología nacionalista, recuperada en nuestro presente desde la primera instancia de gobierno, considera verdadero básicamente que los españoles durante tres siglos depredaron, asesinaron y violaron. De manera descontextualizada y anacrónica se hurga en la historia para solicitar perdones u ofrecer clemencias. En esa degradación ha quedado la historia en manos del poder y la ideología, a partir de en una selección de materiales del pasado objeto para justificar los intereses políticos del presente. La historia oficialista de México, la americana en general, esta sometida al acontecer político del momento, que diría Alejo Carpentier. Este ejercicio de enjuiciamiento histórico revela no solo una visión sesgada del pasado, sino también de la cultura como base de la construcción identitaria. Desde la llegada a la presidencia del López Obrador se ha establecido una visión simplista

[37] Cfr. Bloch (2001: 55)

de la historia, reclamando sistemáticamente al Jefe del Estado español y a su Presidente del Gobierno que pidan disculpas al pueblo de México por los abusos de la Conquista. En una misiva dirigida al Rey de España el 1 de marzo de 2019 se argumentaba:

> Tanto en la conquista como en el proceso de colonización que siguió se cometieron incuantificables violaciones a las leyes entonces vigentes; entre las más públicas y notorias, se vulneró el principio del quinto real; se impuso la fe y se construyeron templos católicos sobre las antiguas pirámides y con los materiales de estas; se instauraron la esclavitud y las encomiendas; las tierras propiedad de los naturales fueron usurpadas y repartidas a colonizadores y a órdenes religiosas se realizó un sostenido saqueo de la riquezas naturales particularmente por medio de la minería; se implantó un ordenamiento social basado en la segregación de castas y razas; se impuso la lengua castellana y se emprendió la destrucción sistemática de las culturas mesoamericanas. En suma durante la colonia se vulneraron derechos individuales y colectivos que con una mirada contemporánea deben asumirse como atentos a los principios que rigen a ambas naciones, formulados a través de tratados y otros convenios de cooperación(. . .) Para la relación que represento es de fundamental importancia, Sr., invitar al espantado español a que sea partícipe de esa reconciliación histórica, tanto por su función principalísima en la formación de la nacionalidad mexicana como por la gran relevancia e intensidad de los vínculos políticos, culturales, sociales y económicos que hoy entrelazan a nuestros países. Me alienta el propósito de superar de forma definitiva los desencuentros, los rencores,

> las culpas y los reproches que la historia ha colocado entre los pueblos de España y de México, sin ignorar ni omitir las ilegalidades y los crímenes que los provocaron.[38]

En la misma carta, en párrafos anteriores, se destaca que, con motivo del bicentenario de la independencia de Mexico, el 21 de septiembre se establecerá como "Día de la Reconciliación Histórica" y el Estado mexicano pediría perdón "a los pueblos originarios por haber porfiado, una vez consumada la independencia, la agresión, la discriminación y el expolio a las comunidades indígenas que caracterizaron el periodo colonial(. . .)"; e instaba a continuación a España a expresar "de manera pública y oficial el reconocimiento de los agravios causados" y, finalizaba la carta, ofreciendo la redacción de manera conjunta "de un relato compartido, público y socializado de su historia común".[39] Bien escribía Julio Caro Baroja que "cuando una sociedad está preocupada por algo que se da en el tiempo con notas muy distintivas y fuertes, ese algo, produce falsificaciones"(1992: 20). Esta reescritura de la historia a la carta es el resultado de un sistema de valores que establece lo que es políticamente correcto desde una supuesta superioridad moral ideológica. El poder político es consciente de la autoridad de la historia para llevar la justificación de estas supuestas superioridades morales que coadyuvan a una toma de posición de conciencia colectiva, pero que sin embargo desvía la atención sobre los problemas del presente. Las exigencias de un revisionismo histórico *ad hoc* proyectan la parcialidad ideológica que degenera, voltea la verdad histórica y cuestiona el mismo estatus ontológico de la ciencia histórica. Así, la historia en manos del poder

[38] "Carta del presidente Andrés Manuel López Obrador al rey de España".
[39] Ibídem.

político se deslustra y cambia su contenido. George Orwell advertía que quien controla el pasado controlaba el futuro, pero también el presente. Es así, pues, cómo la historia en manos espurias se transforma en una tecnología más a partir de la que se manufacturan argumentos y evidencias que legitimen las agendas explícitas del presente charoladas por la ideología. El presidente López Obrador no ha sido ajeno a este desvío y ha recogido en su discurso el testigo de la idea de Morelos de, por ejemplo, vincular las culturas originarias de México con el México surgido de la Independencia. Los cerca de tres siglos de presencia española en el espacio mexicano se han obviado excepto para alimentar la hispanofobia, recuperar viejos rencores y exigir perdones extemporáneos y anacrónicos desde categorías morales del presente. Sin embargo, la realidad de la agenda social y las preocupaciones de la sociedad mexicana de hoy son otras: una encuesta realizada en julio de 2021 por *SIMO México* para el diario *El País* recogía cómo un 62% de los encuestados consideraban que el presidente de México está llevando a cabo un uso político de la historia y el 55% entendían que no había necesidad de disculpa de España y que nada ayudaría a solucionar los problemas actuales de México de desigualdad y discriminación.[40]

Todas estas polémicas generadas y alimentadas desde el poder político en México, de manera inconsciente resucitan y alientan el antihispanismo en una parte importante de la sociedad mexicana, que recupera sistemáticamente en momentos puntuales de su historia reciente la leyenda

[40] En el análisis de dicha encuesta se señala lo siguiente: "Paradójicamente, no son los pueblos originarios, sino los blancos, quienes muestran una mayor afinidad con la disculpa. De hecho, apenas un 9% de la población indígena y un reducido 11% de la mestiza ven la posible disculpa como necesaria y efectiva para saldar deudas históricas." Cfr. Galindo (2021).

negra. Una leyenda negra justificadora de mantras, como el esquilmo de las riquezas, la prepotencia española, las matanzas, la esclavización y las violaciones contra los pobladores y mujeres de México. Sin embargo, con acierto advertía Américo Castro sobre la existencia de un universal de la leyenda negra que se reproduce a lo largo del tiempo:

> Tomando como criterio de juicio histórico para un pragmatismo útil y rico en resultados, el pasado español consistiría en una serie de errores políticos y económicos, cuyos resultados fueron el fracaso y la decadencia, a los que escaparon otros pueblos europeos libres de exaltación bélico–religiosa, y del personalismo estático y señorial(...) No se reconocerá espontáneamente, por ejemplo, que la ciudad de México y muchas otras de Hispanoamérica eran las más bellas del continente en cuanto a su prodigiosa arquitectura, pues esto obligaría admitir que la dominación española no fue una mera explotación colonial (1987: 60).

La leyenda negra sirve en momentos convulsos, como se ha podido comprobar en páginas anteriores, de acicate para cargar las tintas de odio contra la antigua metrópoli que lleva más de dos siglos ausente de la realidad cotidiana mexicana. Sin embargo, nos da la impresión que, a diferencia de tiempos no tan lejanos, esta hispanofobia en la actualidad representa más una impertinencia circunstancial que un peligro potencial. Ahora bien, sería bueno estar alerta y activar prevenciones y cautelas ante esta posibilidad. Las palabras de Arno Burkholder invitan a la reflexión sobre el peligro del racismo antihispánico en nuestra sociedad

actual, porque la colonia española de México es todavía muy importante:

> Desgraciadamente el antihispanismo ha estado presente en México desde hace siglos porque los distintos grupos políticos que gobernaron este país muchas veces lo usaron para justificar sus fracasos y para influir en la sociedad. La hispanofobia nunca ha sido buena para este país y hay que recordarla para evitar que regrese(. . .) Tenemos que recordar nuestra hispanofobia para evitar que crezca. México es una nación mestiza y sólo comprender nuestro pasado nos ayudará a construirnos un buen futuro.

De todo lo visto hasta ahora, hay que concluir que la historia, o mejor dicho, la mitificación histórica como tecnología para configurar la identidad mexicana, inexistente como tal anterior a la Independencia, ha sido fundamental para legitimar relatos y discursos nacionales. Hasta 1821 México se identificaba como parte del Imperio Español del que era parte integrante en igualdad de derechos con los demás reinos, territorios y provincias del Imperio. Sin embargo, las circunstancias y la coyuntura histórica a partir de ese momento contribuyeron con su escisión y, al desligarse del Imperio, el México independiente queda en una especie de intemperie identitaria sin tener muy claro qué se era. En estos contextos de necesidad identitaria es común que la realidad histórica, la historia misma, se vacíe de contenido; esto es así porque generalmente la historia no suele favorecer las aspiraciones nacionalistas, al ser la historia entendimiento y no sentimiento, por lo que se concluye por adaptar su relato a las necesidades del momento de una colectividad. Es entonces cuando se crean tradiciones sesgadas que construyen una cultura a

imagen y semejanza de las urgencias identitarias y dan pie al surgimiento de un mito cultural. La identidad mexicana originada de la emancipación decimonónica definió dicho mito de la cultura en el rechazo a España y su significado. Este rechazo se perpetuó en el tiempo formando parte de la narrativa y la propedéutica de *lo mexicano* que generación tras generación se asimilaba como incuestionable con total naturalidad. Los argumentos que abonaban el rechazo eran poderosos, porque durante tres siglos los enemigos del Imperio español habían elaborado un relato antihispánico cristalizado en la *Leyenda Negra*. Los propios hispanoamericanos "compraron" este relato, sustituyendo la realidad histórica por la leyenda, la cual ha sido tan poderosa que ha llegado hasta nuestro presente instalada en la cosmovisión del mexicano.

Referencias bibliográficas

Aguirre, G. (1992), *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartra, R. (1996), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.

Bloch, M. (2001), *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bolívar, S. (1990), *Escritos políticos*. Madrid: Alianza Editorial.

Bonfil, G. (1972), "El concepto del indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. 9: 105-124.

Bueno, G. (2016), *El Mito de la Cultura*, Oviedo: Fundación Gustavo Bueno y Pentalfa Ediciones.

—, (2019), *España frente a Europa*. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno y Pentalfa Ediciones.

Carr, E. (1984), *¿Qué es la historia?*. Barcelona: Ariel.

"Carta del presidente Andrés Manuel López Obrador al rey de España", publicada en la página oficial del Gobierno de México, recuperada de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/605167/CPM.

Castro, A. (1987), *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.

Dussel, E. (1988), "¿Descubrimiento o invasión? Visión histórico–teológica", en *Concilum. Revista Internacional de Teología*, n° 220: 481-488.

—, (2012), *1492, El encubrimiento del otro*. Buenos Aires: Docencia, 1992 (reimpresión facsimilar).

"El tormento de Cuautémoc, último emperador mexica". Recuperado el 20 de marzo de 2022 de: Secretaría de Cultura del Gobierno de México, https://www.gob.mx/cultura/-es/articulos/el-tormento-de-cuauhtemoc-ultimo-emperador-mexica?idiom=es

"Entrevista a Gianni Vattimo", *La Vanguardia*. Barcelona: 2016, consultado en
https: //www.lavanguardia.com/lacontra/20160613/402-464062440/el-pensamiento-debil-nos-hace-personas-mas-fuertes.html

Florescano, E. (Coord.), (1995), *Mitos mexicanos*. México: Aguilar, Nuevo Siglo.

Galindo, J., (2021), "Un 62% de los mexicanos creen que López Obrador utiliza la conquista para hacer política", en *El País-América*, 18 de julio. Recuperado de: https: //elpais.com/mexico/2021-07-18/los-mexicanos-creen-que--lopez-obrador-utiliza-la-conquista-para-hacer-politica-y-no-ven-necesidad-de-que-espana-pida-disculpas.html

García Cárcel, R. (1994), "La manipulación de la memoria histórica en el nacionalismo español", *Manuscrits*, nº 12: 175-181.

González Díaz, M. (2022), "México y España: cuál es el poder de las empresas españolas en el país azteca (y cuáles son las quejas de AMLO sobre ellas)", 10 de febrero, consultado en:

https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-60342-646.

González Martínez, J. (1991), "Los nacionalismos latinoamericanos", en *América latina: regiones en transición*, Albacete: Universidad de Castilla–La Mancha.

Guerra, F. X. (1992), *Modernidad e independencia. Ensayos sobre la revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gullo, M. (2021), *Madre patria. Desmontando la leyenda negra desde Bartolomé de las Casas hasta el separatismo catalán*, Edición eBook: Espasa.

Kottak, C. Ph. (2011), *Antropología cultural*. México: McGraw–Hill/Interamericana Editores.

(2008), *Historia. Quinto grado*. México: Secretaría de Educación Pública.

Illades, C. (1991), *Presencia española en la Revolución Mexicana (1910-1915)*. México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e Instituto Mora.

Insua, P. (2018), *1492: España sus fantasmas*. Barcelona: Ariel.

López Austin, A. (1995), "El águila y la serpiente", en Florescano, E. (Coord.), *Mitos mexicanos*. México: Aguilar, Nuevo Siglo.

Landavazo, M. A. (2005), "Imaginarios encontrados. El antiespañolismo en México en los siglos XIX y XX", *TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos, n° 42*.

——(1994) "Los propietarios españoles y la Revolución Mexicana", en Clara E. Lida (comp.), *una inmigración privilegiada. Comerciantes, empresarios y profesionales españoles en México en los siglos* XIX *y* XX. Madrid: Alianza América, 170-189.

Maltby, W. S. (1982), *La leyenda negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Meyer, L. (2001), *El cactus y el olivo: Las relaciones de México y España en el Siglo XX*. México: Océano.

——(2013), *México para los mexicanos. La revolución y sus adversarios*, México: El Colegio de México. Recuperado de https://elibro.net/es/ereader/bibliotecauv/193686

Núñez, R. (2001), *Sol y sangre. La imagen de España en el mundo*. Madrid: Espasa.

Ots, J. M. (1941), *El Estado español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Payne, S. G. (2017), *En defensa de España. Desmontando mitos y leyendas negras*. Barcelona: Espasa.

Paz, O. (1997), *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.

Pérez de Barradas, J. (1976), *Los mestizos de América*. Barcelona: Espasa.

Ramos, S. (1934), *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Lecturas Mexicanas, UNAM-SEP, 1987.

Roca, M. E. (2018), *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid: Siruela.

Sarmiento, D. J. (2018), *Facundo o civilización y barbarie*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.

Sigüenza, S. (2005), "La idea de nacionalidad en los libros de texto gratuitos de México (1959-1972)", en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, no. 41: 57-82.

Tejeda, A. G. (2022), "Negocios de españoles en México superan 600 mdp anuales", en *La Jornada*, 13 de marzo, consultado en: https://www.jornada.com.mx/notas/2022/03/13/economia-/negocios-de-espanoles-en-mexico-superan-600-mil-mdp-anuales/.

Turiso, J. (2017), *El ser genuflexo como condición posmoderna. Cultura, identidad y mentalidades*. Mexico: Biblioteca Digital de Humanidades de la Universidad Veracruzana.

——(2004), "El solar de la existencia: el decurso del yo mexicano", en *Ergo*, n°. 15: 27-58.

——(2021), "De diásporas y emigrantes: españoles a México a principios del siglo XX, *La Palabra y el Hombre*, n° 57.

Uranga, E. (2013), *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de los mexicanos (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas Editores.

Vélez, I. (2014), *Sobre la leyenda negra*. Madrid: Encuentro.

Zea, L. (Coord.), (1986), *América latina en sus ideas*. México: Unesco-Siglo XXI Editores.

—, (1993), "Negritud e indigenísmo", en Leopoldo Zea (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: CIESAS y SEP, 1987.

CAPÍTULO II

LA VOCACIÓN OCCIDENTAL DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA

§1 El recomienzo de la filosofía en México

La tremenda inestabilidad y agitación política del siglo XIX mexicano había impedido el desarrollo de universidades y con ello el de la filosofía académica en el país. No fue hasta después del derrumbe del Imperio encabezado por Maximiliano de Habsburgo, una vez consolidado el régimen de Benito Juárez, que el positivismo se erigió como la filosofía prevaleciente en la academia mexicana, o más bien dio dirección a los creadores de una nueva academia mexicana en la que iba a ser factible la práctica profesional de la filosofía. Gabino Eleuterio Juan Nepomuceno Barreda Flores —mejor conocido como Gabino Barreda—, quien en Francia había estudiado con cierta profundidad la filosofía de Auguste Comte, pronunció el 16 de septiembre de 1867 una *Oración Cívica* que impresionó a tal grado al Presidente Juárez que éste lo nombró director general de la Escuela Nacional Preparatoria en ese mismo año. La Escuela Nacional Preparatoria abrió sus puertas el 2 de febrero de 1868 y con ello empezó a constituirse en el principal foco de la academia mexicana, siendo su dirección intelectual —como ya dije— predominantemente positivista. Los efectos de la educación positivista sobre las clases gobernantes fueron muy importantes en la reorganización de la administración pública en México y otros países iberoamericanos. El pensamiento de los *científicos*, los intelectuales orgánicos del régimen del Presidente Porfirio

Díaz, fue enteramente positivista, como también lo fue el de sus críticos y el de los organizadores de los gobiernos posteriores a la "revolución", si es que hemos de dar crédito a Arnaldo Córdova:

> La crítica del sistema económico y político del porfirismo que se había llevado a cabo en los marcos de la filosofía positivista, principalmente por parte de Molina Enríquez y Luis Cabrera, fue readoptada por los revolucionarios en la elaboración de su política al tiempo que se abría paso la crítica del propio maderismo también desde un punto de vista positivista. (Córdova 1975: 11)

El predominio del positivismo en los filósofos "terrenales" de los regímenes revolucionarios no impidió que en otros ámbitos tuviera lugar una fuerte crítica a su doctrina y método:

> El movimiento antipositivista en Latinoamérica fue un fenómeno cultural de dimensiones continentales cuyos participantes incluyeron pensadores distinguidos tales como Alejandro Korn y Coriolano Alberini en Argentina, Raimundo de Farías Brito en Brasil, Enrique Molina en Chile, José Vasconcelos y Antonio Caso en Mexico, Alejandro Deústua y Francisco García Calderón en Perú, y José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira en Uruguay. (Hurtado 2010: 82)[1]

Los distinguidos pensadores antipositivistas mencionados por Hurtado fueron llamados "Los Fundadores" y tuvieron gran relevancia:

> Esta generación de "fundadores" tiene gran relevancia. Fueron filósofos que pensaron acerca de su realidad con herramientas conceptuales que habían forjado, frecuentemente de modo autodidáctico, y que debieran ser redescubiertos para la reflexión contemporánea. (Dussel 2003: 16)

[1] Toda las traducciones de textos originalmente en inglés son mías.

No obstante la aparente reverencia que provocan, Miró Quesada (1974: 30 ss.) dijo que su consciencia estaba dividida por una "carencia de foco", pues reflejaban una filosofía para la cual la realidad era europea. Ésta es, no obstante, una crítica un tanto extraña: ¿cómo puede la realidad ser europea para la filosofía —para *cualquier* filosofía? ¿Qué acaso la filosofía no es una *Wissenschaft* y por lo mismo, como tal, universal?

§2 Los filósofos de la "liberación"

La respuesta de los filósofos de la "liberación" es meridianamente clara. Según Miró Quesada, Leopoldo Zea, sin duda uno de los más aguerridos filósofos latinoamericanistas,

> Inicia su obra inspirado en la convicción de que la mejor manera de hacer filosofía auténtica en nuestro medio es utilizar el pensamiento filosófico para dar respuesta a los problemas urgentes y concretos de nuestra realidad histórica y social, de aquella realidad de la cual es parte el propio pensador. La filosofía académica en América Latina había consistido principalmente, según Zea, en repetir en forma aislada y abstracta las teorías de la filosofía europea y esto no podía conducir a ninguna actividad filosófica creadora. La filosofía debía orientarse, por eso, al análisis de problemas diferentes de aquellos que se planteaban en el ámbito puramente académico. La filosofía occidental, a pesar de que en algunos de sus aspectos presentaba una gran abstracción, había surgido como respuesta a problemas humanos reales, como intento de resolver problemas originados en la práctica de la vida colectiva. Pero su descarnada enseñanza en nuestras universidades no respondía a ninguna problemática real de nuestra circunstancia histórica. (Miró Quesada 1981: 67)

Por lo menos hasta este momento, la crítica no es al cultivo de la filosofía occidental, sino a la decisión de limitarse a exponer sus principios abstractos y generales, sin usarla para abordar los

"problemas humanos reales" de nuestro entorno. Según Dussel, los filósofos de la "liberación"

> admitían que, para que la filosofía fuese rigurosa, debía separarse de lo concreto o de la realidad (particular) y elevarse a la universalidad —y en esto había concordancia con la corriente analítica y epistemológica. Toda filosofía parte de lo concreto (Aristóteles partió de una realidad política de esclavitud, mientras que la filosofía histórica global de Hegel era germanocéntrica) y es elevada a la universalidad. (Dussel 2010: 32)

El planteamiento era, pues, adoptar teorías filosóficas que pueden ser occidentales —como la filosofía marxista—, siempre y cuando sea con la finalidad de "aplicarlas" a nuestros problemas locales.

De crucial relevancia para nuestros propósitos aquí es observar que no hay ningún atisbo de los criterios conforme a los cuales los filósofos iberoamericanos deberían de aceptar o rechazar un determinado sistema filosófico, más allá de su supuesta relevancia "como respuesta a problemas humanos reales, como intento de resolver problemas originados en la práctica de la vida colectiva". El criterio final parece ser la "utilidad" que una filosofía podría tener para "atacar los problemas de nuestra realidad histórica y social", sin importar si las presuposiciones de la filosofía a ser adoptada son admisibles conforme a cualquier otro criterio.

Enrique Dussel sugiere que la "filosofía de la liberación" empezó con su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, publicada en 1973, después de la cual

> un grupo de filósofos emergió en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1972), cuyo discurso tenía como su punto de partida la masiva pobreza del subdesarrollado y dependiente continente latinoamericano. (Dussel 2010: 33)

Augusto Salazar Bondy creía que se requería una nueva filosofía con los atributos de ser

> iluminadora con respecto a la cuestión de la "negatividad", y más vinculada a la praxis en la cuestión de la "transformación" social. Para conseguir esto, las ciencias sociales, la economía política de la dependencia (hoy diríamos el horizonte del sistema-mundo) debe ser asimilado. (Dussel 2010: 32)

Es aparente que los "filósofos de la liberación" estaban pensando en la liberación como liberación del sistema-mundo capitalista (un término acuñado por Immanuel Wallerstein para referirse al actual sistema económico global), el cual es considerado por ellos como el culpable de la "opresión" de los pueblos latinoamericanos. La alusión de Salazar Bondy a "la economía política de la dependencia" se refiere a la escuela que surgió con el trabajo de Raúl Prebisch (1949, 1950) sobre el "deterioro de los términos de intercambio" y el "modelo centro-periferia", y al trabajo de Paul Baran (1957) sobre el imperialismo.

Es notable, si bien nada inusual, que muchos pensadores hayan querido usar las ideas de Marx para sacar del atraso a los países "periféricos", siendo que Marx estaba pensando en el momento histórico en el que la *burguesía* y el modo de producción capitalista iban a *detener* el avance de las fuerzas productivas: la Revolución, según Marx, la iba a realizar el proletariado, el cual era concebido por él como la clase social que habría de conducir a la humanidad al siguiente estadio de progreso material y riqueza, una vez que se agotaran las capacidades productivas del capitalismo. Marx no concebía la Revolución como un evento o proceso en países atrasados para sacarlos de la pobreza y el atraso sino al contrario, como uno que tendría lugar en los países más industrializados, necesario para avanzar al siguiente estadio de productividad, superando al capitalismo industrial más desarrollado.

La meta de la Revolución según Marx no es sacar de la pobreza a países atrasados, "perezosos" e indigentes como los

hispanoamericanos, a los que él (al igual que su colaborador Engels) despreciaba profundamente,[2] sino desatar las fuerzas productivas para alcanzar la prosperidad y riqueza necesarias para acceder a una especie de Nueva Jerusalén secularizada, en la que pudiera realizarse el ideal de la personalidad autónoma y libre.

La izquierda comunista entendía esto perfectamente. De hecho, según Theotonio Dos Santos,

> En el ámbito de la izquierda, particularmente en el Partido Comunista, la misma cuestión [del desarrollo] se colocaba bajo el concepto de la necesaria "revolución democrático-burguesa". Se afirmaba la necesidad de una burguesía nacional que debería ser apoyada por el movimiento proletario obrero, urbano y campesino, para realizar las transformaciones democrático burguesas que viabilizarían el progreso de esas regiones. El movimiento obrero se afirmaba dentro de la sociedad democrática nacional.[3] (Dos Santos 2002: 52)

Es evidente, sin embargo, que los partidos comunistas y socialistas iberoamericanos abandonaron la doctrina marxista para convertirse en promotores de sociedades aún más miserables y opresivas que las medievales.

§3 Motivos religiosos

Ningún pensador ha producido una filosofía más consistente con el motivo religioso libertad/naturaleza que Karl Marx. Pero, ¿qué es un motivo religioso? ¿Y en qué consiste el que dio tanto impulso a Marx y sus seguidores?

[2] Véase el artículo de Friedrich Engels "La magnífica California", donde hace la pregunta retórica: "¿acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?". O su texto "La tutela de los Estados Unidos", donde deja en claro que le complace que Estados Unidos se halla apoderado de los territorios que habían sido parte de Nueva España (Marx y Engels 1972).

[3] De hecho, el recientemente elegido Presidente de Colombia (junio de 2022), Gustavo Petro, ha declarado que pretende retomar este programa.

Un motivo religioso es una convicción que dirige la acción de los hombres y su actividad creadora de cultura y civilización. En su esencia es una creencia religiosa básica acerca de lo que se considera incondicionalmente autosubsistente ("divino" (το θεῖον) en el sentido griego de la palabra),[4] normalmente rodeada de creencias secundarias acerca de la relación apropiada con lo divino.

Herman Dooyeweerd (1998) distingue cuatro motivos religiosos principales en la civilización occidental:

(1) El motivo religioso griego materia/forma, el cual es resultado de un intento de sintetizar la popular creencia en el Destino (*Anangké*), el cual ineluctablemente condenaba a toda forma individual a la destrucción para afirmar el flujo interminable, el devenir, y la creencia aristocrática en dioses olímpicos "inmortales" que representaban los ideales culturales de la oligarquía ateniense. La primera encontraba su representación en la figura de Dionisio; la segunda en la del radiante Apolo.

(2) El motivo religioso cristiano puro: creación/caída/redención/consumación, expresado claramente por la Escritura, según la cual el mundo es contingente, creado y sostenido por un Dios trascendente que descendió a hacer un pacto con el hombre (representado por Adán y Eva): "si obedecieres de manera perfecta, lograrás la inmortalidad, la vida eterna". La caída es la desobediencia y su resultado es la entrada del pecado y la muerte en el mundo, para sujetar todo al Redentor que es Cristo, en quien todas las cosas son renovadas, y quien ha conseguido vida eterna para los suyos. La consumación es el *escatón*, el fin de los tiempos, en el que el Reino

[4] El término surge después de la *Teogonía* de Hesíodo para designar al Principio, el *arjé*, origen autosubsistente de todas las cosas; *cfr.* Jaeger (1947), especialmente pp. 46-7.

de Dios será plenamente establecido sobre la faz de la tierra.

(3) La síntesis entre el motivo religioso cristiano y el motivo religioso griego, consumada en el terreno de la filosofía magistralmente por Tomás de Aquino, si bien lanzada desde el siglo IV por la obra de San Agustín y los padres de la Iglesia.

(4) El motivo de la autonomía de la voluntad, con su concomitante ideal de la ciencia e impulso controlador de la naturaleza.

A éstos hay que agregar los motivos que encontraron los conquistadores españoles en el Nuevo Mundo: diversas formas de paganismo que han pervivido a través del sincretismo con las formas populares del catolicismo romano.[5]

Es meridianamente claro que el pensamiento de Marx surge del motivo de la autonomía de la libertad. La verdadera utopía que dio dirección al pensamiento crítico de Marx es la de un reino de prosperidad y abundancia, donde la humanidad estaría liberada de la necesidad y en el cual, dejando de estar "gobernada por leyes trascendentales físicas, religiosas, ontológicas, o económicas, los hombres y las mujeres serían libres de crear sus propias formas de arreglos sociales, junto con sus propias historias" (McCarthy 1990: 264).

Marx encontró el concepto de libertad que habría de guiarlo en todo su pensamiento posterior en la filosofía de Epicuro pero, como señaló O'Rourke en su importante estudio sobre el concepto marxista de la libertad:

> Lo que es más importante para Marx es que Epicuro subordina su filosofía natural a una concepción moral del hombre. Señala que la meta real de la filosofía natural epicúrea no es el establecimiento del conocimiento científico sino "la

[5] Véase Villanueva (2018) para una exposición de los motivos religiosos prehispánicos y su intento de síntesis con los católicos romanos.

> ataraxia de la autoconciencia". Cualquier cosa que pudiera perturbar el desarrollo autónomo, autocontenido del espíritu humano hacia este ideal debe ser rechazada, incluyendo tanto las leyes físicas como los así llamados cuerpos celestes divinos. De hecho, la autonomía del hombre es concebida de una manera tan radical que no puede haber "nada bueno que se encuentre fuera de él; el único bien que tiene en relación con el mundo es el movimiento negativo, ser libre de él". (O'Rourke 1974: 14)

Esta ataraxia —y no resolver el problema de la desigualdad y la pobreza en los países atrasados— es la meta ética final de la Revolución y de la liquidación del sistema capitalista de producción. Como se puede ver, el proyecto de Marx no es otra cosa que el de la realización plena del ideal religioso humanista secular de la libertad. Es por lo tanto evidente que si algunos han adoptado en nuestro medio una filosofía (occidental y europea) de una manera francamente *desenfocada*, son precisamente los filósofos de la "liberación". Si fueran consistentes con el motivo religioso básico de Marx, y con sus concepciones políticas, filosóficas y económicas, deberían ser los primeros en impulsar el avance del capitalismo industrial competitivo en los países hispanoamericanos. En vez de ello, su "aplicación" del "marxismo" a los problemas políticos, económicos y sociales de los países iberoamericanos sólo ha contribuido a la pretensión de legitimar los regímenes más opresivos y abyectos. La miserable tiranía cubana es el mejor ejemplo del fracaso político y económico del marxismo hispanoamericano, pero ese fracaso sólo pone en evidencia la incoherencia, impostura y falta de foco de las posiciones de los filósofos de la "liberación".

§4 El antioccidentalismo

¿Puede haber algo más carente de autenticidad y de foco que adoptar una teoría filosófica sin ser consciente de sus presupuestos religiosos, de la cosmovisión que la anima, precisamente

para proponer concepciones filosóficas que contradicen dichos supuestos? El pensamiento de los filósofos de la liberación está tan desenfocado que ahora se dedican a buscar una supuesta filosofía "latinoamericana" que consume la "descolonización" de la filosofía en nuestros países.

La falta de consciencia del motivo religioso que gobierna a las filosofías induce a la inestabilidad y la confusión. Quizá el ejemplo más notorio sea el de Enrique Dussel, quien comparte con Emilio Uranga la desdichada búsqueda de un ser "latinoamericano" distinto de la articulación "eurocéntrica" del ser humano. El desarraigo religioso, la falta de un reconocimiento explícito y consciente del motivo religioso propio es la causa de esta situación, la cual ha sido descrita mediante una frase por lo demás curiosa: "estar nepantla". Fue Fray Diego Durán quien recogió esta frase en el siglo XVI, cuando, al reprender las prácticas sincréticas de un indígena recibió la respuesta "estamos nepantla":

> recogiendo dineros con malas noches y peores días y al cabo haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida a todo el pueblo y así riñéndole el mal que había hecho me respondió:
>
> —Padre, no te espantes pues todavía estamos *nepantla*.
>
> Y como entendiese [deseaba entender] lo que quería decir por aquel vocablo que quiere decir, estar en medio, e insistí me dijese qué era aquel en que estaban. Me dijo que, como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase la manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y estaban neutros. (Durán 1984, tomo I: 237)

Desde luego, la pretensión de los filósofos latinoamericanistas es construir una filosofía que sea "auténticamente latinoameri-

cana", religiosamente neutral, o fruto de un sincretismo católico romano/marxista. Pero es esa supuesta neutralidad —o pretensión de mezclar el marxismo con alguna interpretación del cristianismo— lo que los hace estar nepantla en filosofía. Ese desarraigo religioso sólo puede conducir a la insuficiencia ontológica, la cual era vista por Uranga (1952) como la esencia del ser del mexicano, frente a la "sustancialidad" y suficiencia ontológica del europeo.[6] No es que el europeo —particularmente el español— haya sido más sustancial que el novohispano o el mexicano, sino que encarnaba una cosmovisión, y con ella un motivo religioso, que le daba dirección e identidad. Este motivo, el motivo católico romano naturaleza/gracia, fue lo suficientemente poderoso para dirigir la constitución nada menos que de Europa Occidental y particularmente de los tres siglos que duró el Imperio Español. Por 'Europa Occidental' entiendo principalmente el Sacro Imperio Romano Germánico, constituido originariamente por Carlomagno, y en general Europa bajo la égida, la dirección cultural de la Iglesia de Occidente, la Iglesia Católica Romana, o más bien del motivo religioso naturaleza/gracia.

El carácter accidental, carente e insustancial del hombre en general ya había sido notado por Agustín de Hipona con su famosa frase "*Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te, domine*" (*Confesiones*, Capítulo I). Agustín reconoce que el hombre no puede ser él mismo el principio de su existencia, pues

> yo no existiría, Dios mío; en absoluto existiría si no existieses dentro de mí. O mejor dicho: no existiría si no existiese en ti, por quien todo, gracias a quien todo y en quien todo existe. (De Hipona 2010: 118)

El cristianismo concibe la ipseidad humana como un centro espiritual que no es nada en sí mismo, sino cuya naturaleza es un *stare extra se*, una autorrendición al Origen verdadero o imaginado. El estatus ontológico del hombre es la insustanciali-

[6] Sobre este tema, véase el Capítulo III en este mismo libro.

dad, de allí que sólo encuentre estabilidad y seguridad cuando es dominado por un motivo religioso que le brinde sentido y dirección. Esto se traduce en una filosofía acorde con dicho motivo, como lo fue la escolástica para los españoles que crearon la civilización hispanoamericana. La "identidad" de una civilización no esta definida por la "raza" o el color de la piel, sino por *el motivo religioso que ostenta el liderazgo de la cultura*.

§5 La raíz de la filosofía auténtica

Los motivos religiosos son universales, ya que pueden tomar posesión de cualquier nación o grupo étnico, pero el motivo libertad/naturaleza, ha echado raíces solamente en Occidente. La filosofía marxista no pretende ser libertadora de los "oprimidos pueblos atrasados", sino que busca que las economías capitalistas industrializadas den el siguiente paso en el desarrollo de las fuerzas productivas con una meta definida: la realización del ideal de la personalidad autónoma y libre como la entiende el humanismo secular. Por lo tanto, la filosofía de los filósofos de la "liberación" es inauténtica y está desenfocada. Como ya se dijo, si fueran consecuentes con el motivo religioso que anima al marxismo, buscarían el desarrollo capitalista de las sociedades iberoamericanas, tal y como lo plantearon los partidos comunistas cuando solían ser auténticamente marxistas. Pero si se afincaran en ese motivo deberían denunciar las satrapías colectivistas del Continente, condenar los regímenes de Cuba, Venezuela y Nicaragua, y admitir que su pensamiento tiene una raíz profundamente eurocéntrica y occidental. Aunque hoy los filósofos de la liberación y los decoloniales pretendan negar su vínculo con el marxismo, por calificarlo de eurocéntrico, es un hecho innegable que fueron justamente esas tesis las que pusieron en marcha estos movimientos.

Por su lado, el pensamiento cristiano, tanto escolástico como reformado, no tiene ningún empacho en reconocer sus profundas raíces en Jerusalén y en Atenas, así como en la cultura y

la civilización generadas por el Imperio Carolingio y posteriormente la Reforma Protestante.

La autenticidad se encuentra en la identificación y honesto reconocimiento del propio motivo religioso, en la adopción de una cosmovisión congruente con el mismo, y en el cultivo de una filosofía consistente con la cosmovisión. El foco viene dado posteriormente, en la aplicación de la filosofía social correspondiente al análisis de los problemas reales.

§6 Un ejemplo: la filosofía del protestantismo reformado

Un ejemplo particularmente claro de una filosofía que representa un motivo religioso universal es la llamada filosofía de la idea de la ley (*Wijsbegeerte der Wetsidee*). De entre todos los protestantismos, es el llamado "calvinista" (más correctamente: reformado) el único que ha pretendido desarrollar una cosmovisión y una filosofía congruente con el motivo religioso cristiano puro escritural: creación/caída/redención/consumación.[7] En el terreno de la filosofía política, ya desde fines del siglo XVI este motivo empezó a encontrar expresión, en la obra de Juan Altusio *Política methodice digesta, atque exemplis sacris et prophanis illustrata*, editada por primera vez en 1603 (Altusio 1990). En esta obra aparece por primera vez el concepto (que no el término) de soberanía de las esferas, por lo que la *Política* de Altusio representa una novedad respecto de la entonces en boga doctrina de la monarquía absoluta de Bodino, así como de la concepción escolástica que había prevalecido. Como señala Ossewaarde (2007: 114):

> Altusio argumenta que su *Política* constituye una "nueva ciencia política", porque su tópico de ciencia política ya no es la subsidiariedad, el *bonum commune*, la soberanía, la ciudadanía, la república, el poder, la libertad o el arte del gobierno, sino la identificación de la soberanía de esfera. Altusio asigna

[7] *Cfr.* Spykman (1992: 135).

> un nuevo papel a la política, el cual es el de mantener la soberanía de las asociaciones simbióticas, de manera que la simbiosis no pueda ser destruida por la voluntad humana o política.

El acomodo de los reformados con la filosofía moderna —además apabullados por el ascenso de la Ilustración— hizo que tardara casi tres siglos la reaparición del concepto de soberanía de las esferas. No fue hasta 1880 que Abraham Kuyper le diera una vibrante formulación, al inaugurar la Universidad Libre de Ámsterdam. La tesis de la soberanía de las esferas afirma que cada tipo de institución y comunidad social tiene una autoridad que no proviene del Estado u otra organización, como la iglesia. Esta tesis fue desarrollada de manera filosófica sistemática originalmente por Dooyweerd (1984) y es una tesis acerca de la división de la vida en esferas diferenciadas que excluye de entrada toda forma de estatismo, y provee un marco abstracto que permite ver el mundo como un cosmos regido en todos los aspectos por leyes y normas.

La filosofía de la idea de la ley da expresión a una forma de racionalidad universalista que fue descrita por Max Weber como resultado del desencantamiento del mundo producido por la ética protestante. Sin lugar a dudas, el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano y de los misioneros presbiterianos en el Sureste de México —principalmente en Chiapas— ha provocado la superación del pensamiento mágico[8] y ha transformado la cosmovisión de grandes grupos indígenas que han dejado de ver la tradición —la cultura— como algo sagrado, para pasar a la crítica de la misma desde un marco abstracto de leyes y normas. Jürgen Habermas ha descrito de manera magnífica el resultado del desencantamiento en su exposición del pensamiento de Weber:

> Cuanto más se configura esa relación con una relación puramente comunicativa entre personas, entre el individuo

[8] Algo que no ha agradado a los antropólogos sociales.

> necesitado de redención y una instancia salvífica supramundana y moralmente imperativa, con tanto más rigor puede el individuo sistematizar sus relaciones intramundanas bajo el punto de vista abstracto de una moral a la que están sujetos o bien sólo los elegidos, o sólo los «virtuosi» religiosos, o todos los creyentes por igual. Esto significa: a) la diferenciación y puesta a punto de un concepto de mundo, abstraído bajo un único aspecto, para la totalidad de las relaciones interpersonales normativamente reguladas; b) la diferenciación de una actitud puramente ética en la que el agente puede obedecer y criticar normas; c) la formación de un concepto universalista e individualista de persona, con los correlatos de la conciencia, la responsabilidad moral, la autonomía, la culpa, etc. Con ello, la *vinculación, impregnada de* pietas, *a los órdenes concretos de la vida* consagrados por la tradición puede ser sustituida por una libre *orientación por principios universales*. (Habermas 1999: 281)

En todo el Sureste de México, de manera particular en Los Altos de Chiapas, los indígenas evangélicos han reformado la cultura heredada por la tradición mediante una libre orientación por principios universales inspirados en la ley mosaica, pero también en los preceptos de Cristo, aplicados a su circunstancia de una manera racional. Esto ubica a los indígenas cristianos sureños plenamente en la cultura occidental. La filosofía de la ciencia que se deriva del desencantamiento ve las ciencias como disciplinas particulares, racionalmente orientadas, que buscan encontrar las leyes y normas que rigen los diferentes aspectos de la experiencia, explicar los fenómenos partir de ellas y diseñar las instituciones con base en ellas.

El proceso histórico de conversión al Evangelio y, a través de ello, de integración del indígena a la civilización occidental, es *lo que define a México como un país mestizo* desde el siglo XVI. La catolicidad —no exclusivamente romana— y sus sucedáneos

secularizados[9] es lo que define el mestizaje (no meramente mezcla racial), en contra de las concepciones tribales reseñadas por Julio Quesada en el Capítulo III de este libro y del "decolonialismo" denunciado y exhibido por Arturo Herrera en el Capítulo IV.

§7 El tribalismo de la Blut und Boden

Concepciones identitarias pseudoindigenistas han querido destruir el carácter mestizo y universalista de México en aras de una forma de tribalismo. Quizá el movimiento más visible en esta dirección haya sido el de un grupo en Chiapas que se identifica como "zapatista" y que ha creado un bantustán al margen de la estructura política del país y en contra de la integración del indígena a la civilización occidental.

A pesar de que nadie ha expresado con mayor vigor la tesis de que es menester integrar al indígena a la cultura mexicana prevaleciente como Luis Villoro (*cfr.* el texto de Jacob Buganza, Capítulo V de este libro), el distinguido filósofo mexicano pareció acercarse a las posiciones de la tribu "zapatista" chiapaneca en su última etapa. No obstante, como él mismo lo señala (y me lo dijo en una conversación privada), el comunitarista asambleísmo "zapatista" sólo es factible en "pequeños conglomerados". No obstante su (inconsistente) simpatía con el bantustán, Villoro siempre propuso la integración del indígena a la cultura occidental *mainstream* de México.

Hay autores que han encontrado en el pensamiento de Martín Heidegger bases teóricas ontológicas para sustentar una doctrina particularista, que busca la identidad del mexicano en un supuesto pueblo originario. Emilio Uranga (1949; 2013) buscó en la ontología de Heidegger un instrumental conceptual para entender la condición del mexicano, pero pronto se dio cuenta del carácter racista y excluyente de su filosofía (de allí

[9] Como el liberalismo ilustrado o el positivismo.

su sugerencia de que el mexicano debiera más bien adoptar el existencialismo francés).

La cristiandad mexicana —católica romana o protestante— no tiene por qué escuchar los cantos de sirena de los "libertadores" filósofos de la decolonización, como tampoco tienen por qué escucharla los que no han renunciado al uso del sentido común.

En la medida en que México no reniegue de sí mismo, de sus raíces históricas, como las ha expuesto libres de mitos Jesús Turiso en el Capítulo I, deberá mantener su anhelo de universalidad e integración por encima del tribalismo identitario "decolonizador". Esto presupone, efectivamente, una filosofía con vocación occidental.

Referencias

Altusio, J. (1990), *La política. Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Baran, P. (1957), *La economía política del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Córdova, A. (1975), "La filosofía de la Revolución Mexicana", en *Cuadernos políticos* no. 5: 93-103.

De Hipona, A. (2010), *Confesiones*. Madrid: Gredos.

Dooyeweerd, H. (1984), *A New Critique of Theoretical Thought* (4 vols.). Jordan Station: Paideia Press.

— (1998), *Las raíces de la cultura occidental*. Barcelona: Clié.

Dos Santos, T. (2002), *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. México: Plaza y Janés.

Durán, D., (1984), *Historia de las Indias de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Dussel, E. (2003), "Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents", en Mendieta (2003): 11-53.

— (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Habermas, J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.). Madrid: Taurus Humanidades.

Hesíodo (1978), *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.

Hurtado, G. (2010), "The Anti-Positivist Movement in Mexico", en Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte y Otávio Bueno (2010): 82-94.

Jaeger, W. (1947), *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. y F. Engels (1974), *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Ediciones de Pasado y Presente.

McCarthy, G. E. (1990), *Marx and the Ancients*. Savage: Rowman & Littlefield.

Mendieta, E. (comp.) (2003), *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.

Miró Quesada, F., (1981), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. Formato digital: Universidad Autónoma de Nayarit.

—, (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica. Formato digital: Universidad Autónoma de Nayarit.

Nuccetelli, S., O. Schutte y O. Bueno (2010), *A Companion to Latin American Philosophy*. Chichester: Wiley-Blackwell.

O'Rourke, J. (1974), *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin, and Contemporary Soviet Philosophy*. Dordrecht: Reidel.

Ossewaarde, M. R. R. (2007), "Three Rival Versions of Political Enquiry: Althusius and the Concept of Sphere Sovereignty", *The Monist*, vol. 90, no. 1: 106-125.

Prebisch, R. (1949), "El desarrollo de América Latina y algunos de sus principales problemas", *El Trimestre Económico*, vol. 16, no. 3: 347-431.

—(1951), "Crecimiento, desequilibrio y disparidades: interpretación del proceso de desarrollo económico", en *CEPAL. Estudio económico sobre América Latina*, 1949. Nueva York: Naciones Unidas: 3-89.

Spykman, G. J. (1992), *Reformational Theology. A New Paradigm for Doing Dogmatics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Uranga, E. (2013), *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas Editores.

Villanueva, R. (2018), *Una reinterpretación del pensamiento filosófico en México: a la luz del método del problema histórico del Dr. D. H. Th. Vollenhoven*. Edinburg: Disertación Doctoral Edinburg Theological Seminary.

CAPÍTULO III

EMILIO URANGA: ENSAYOS PARA UNA ONTOLOGÍA DEL SER MESTIZO

JULIO QUESADA[1]

Sartre, en contra de la tradición y siguiendo hasta cierto punto a Heidegger, señala con insistencia que el problema del otro, no es un problema de conocimiento, sino que se trata de un problema ontológico. Pero, donde se separa de Heidegger, según Sartre, es que el problema no se resuelve de manera tan fácil como lo pretende su homólogo alemán. Sartre está de acuerdo en que el ser en el mundo también es un ser-con (*mit-sein*) pero esta dimensión no da cuenta de las relaciones concretas con el otro, el otro con el que no soy al modo de un "con" sino en el modo de "lo que tengo aquí enfrente" (Quepons 2005: 82).

Presentación de mi proyecto: Me limitaré por tanto a recordar una recomendación que Epicuro daba a uno de sus discípulos por si acaso alguien encontrase en ella ocasión para explorar nuevas «formas de vida», no ya «volviendo a la "Naturaleza" sino simplemente al mundo que envuelve, a la vez, a la Naturaleza y a la Cultura: "Toma tu barco y huye, hombre feliz, a vela desplegada, de cualquier forma de cultura παιδεια. Al menos cuando los contenidos englobados en el rótulo "cultura" pretenden recibir su valor precisamente de ese mismo rótulo, cuando es el rótulo quien, si puede tener algún valor, habrá de recibirlo, como luz reflejada de alguno de los contenidos (y no necesariamente de todos) en él englobados. La historia del término "cultura", tal como se ha ido conformando a lo largo del siglo XIX y sobre todo del XX, es

[1] A Guillermo Hurtado, con admiración y amistad.

> la historia de un proceso progresivo de confusión, confusión de las cosas más heterogéneas, de magnitudes diferentes, y de alcance todavía más diverso, que se han ido amalgamando las unas con las otras en una masa homogénea y viscosa sobre la cual, como si fuese un pedestal, pudiesen situarse los hombres, unas veces para considerarse a sí mismos a mayor altura que los animales, otras veces para considerarse a mayor altura que otros hombres (el "alemán", o el "francés" ha creído, encaramado en su "cultura", estar situado a mayor respectivamente que el francés o el alemán). No hemos pretendido, sin embargo, por nuestra parte, dinamitar esta "masa viscosa" que sirve de pedestal para servicios tan diversos; no pretendemos pulverizarla, disolverla o aniquilarla en todas sus partes. Tratamos de descomponerla o resolverla en sus elementos, unos auténticos, otros aparentes, restituir cada uno de estos elementos a sus quicios propios. Pues lo que carece de todo valor, fuera del etnológico, es precisamente esa amalgama de cosas tan heterogéneas que, tras haber sido "sacadas de quicio", parecen conducir, por vías distintas, a una entidad de nuevo cuño, a la que todos llaman "cultura" (Bueno 2016: 308-309).[2]

Esta cita del profesor Gustavo Bueno me es fundamental porque explica la metodología de trabajo que voy a seguir a la hora de desmontar el mito nacionalista de las "identidades culturales", el mito metafísico de los siglos XIX y XX, el gran meta-mito que llevó a Europa y a Occidente a los desastres de las colonias, a la I y II Guerras Mundiales y, por supuesto, a una de las más altas cotas de la ignominia alcanzada por la "inteligencia europea": el Holocausto. El mito del siglo XX, que sigue instalado en nuestro siglo XXI, no es otro que el Mito de la Cultura.

[2] El texto de Epicuro pertenece al Fragmento 133 de Usener. El término griego "paideia" se suele traducir de tres formas: como "cultura", "educación" e "instrucción".

En línea con lo anterior, este ensayo, primero de una serie de aproximaciones al filósofo mexicano Emilio Uranga, querría ser una "meditación" en el sentido en que Ortega y Gasset eligió ese término para pensar y escribir sobre *El Quijote*. También yo, con mis fuerzas, quisiera "salvar" la excelente idea o, mejor, tarea y responsabilidad moral que se impusieron Uranga y el grupo "Hiperión". Porque, que quede constancia, si no meditamos sobre el mestizaje, no podemos salvarnos a nosotros mismos.

Todas las ontologías pensadas a lo largo de la historia de la filosofía han resultado una tomadura de pelo, una estafa, sistema de pensamiento que siempre se ha basado y justificado, teleológicamente, teniendo como base el Ser y a "la sustancia". El propio "nacimiento" de la filosofía en Grecia ha querido ver en la famosa pregunta, "¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?", la razón de ser del Ser. Da igual que Dios haya muerto. Siempre tuvimos un Ser: la Patria, la Nación, la Raza, en fin, el Estado o el Partido. Lo racional nos llevó a creer que la historia, lo que hacía el hombre del Ser, estaba sólidamente justificado. Hasta que, con Joseph Conrad, nos volvimos a descubrir no en el Ser, sino en lo que llamaré Estar. Estábamos ahítos de racionalidad europea y, al mismo tiempo, en *El corazón de las tinieblas*.

La diferencia que en español se puede (y se debe) hacer entre "Ser" y "Estar" constituye un matiz ontológico y ético que no viene del cielo, sino de nuestra propia historia de las culturas que hemos sido y, en parte, seguimos siendo. "Ser" es a restar lo que "Estar" a sumar. Las ontologías del Ser han dado políticamente de sí la imposibilidad metafísica del mestizaje con otras sangres y culturas. Utilizando la terminología del maestro Gustavo Bueno en su necesario libro *El mito de la Cultura*, afirmo que los "imperios depredadores" tiene como justificación sus ontologías del Ser; mientras que los "imperios generadores" parten de una ontología del Estar. Ahí tenemos los ejemplos de ingleses, holandeses, alemanes, belgas, franceses y, por supuesto, norteamericanos. Sin embargo, los que se mezclaron con los

pueblos indígenas y "estaban", los españoles, son ahora los malos.

La idea de Uranga de hacer una ontología "del accidente" solo fue posible, pienso, en el marco ontológico y político del Estar. Un estar en el mundo con los otros que no puede ser ajeno a la Teología del Estar. No puedo, ahora, desarrollar esta cuestión porque, primero, quiero ver a dónde me lleva el "accidente" de Uranga y la posibilidad, por fin, de hacer una ontología del mestizaje.

Por lo pronto he "descubierto" (siempre estamos descubriendo) en la filosofía de Uranga un magnífico aliado anti heideggeriano y anti nazi. Este es, pues, mi punto de partida.

§1 El problema "latinoamericano" respecto del existencialismo europeo

El 14 de agosto de 1949 Uranga publicó un artículo en el Suplemento Cultural *México en la Cultura* con el título "Dos existencialismos".

> Hay en el existencialismo contemporáneo dos tendencias suficientemente caracterizadas. Una de ellas tiene como punto de arranque las reflexiones de Martin Heidegger contenidas en su libro Ser y Tiempo. La otra tendencia reconoce en el libro de Sartre Ser y la Nada su fuente de inspiración más sistemática sobre el existencialismo. (Uranga 2013: 173)

Esta (aparente) elemental diferenciación nos desvela la brillante inteligencia filosófica y político cultural de este filósofo mexicano, muy poco conocido en España y, tal vez, en el propio México, a pesar del excelente prólogo de Guillermo Hurtado. Debo manifestar mi sorpresa, asombro, ante las magníficas intuiciones que, cual rutilantes aforismos, he ido descubriendo en estas páginas. Es muy importante señalar que tuvimos que esperar hasta 1987 para, gracias a la traducción francesa del libro del filósofo chileno Víctor Farías, maestro y amigo, *Heidegger et le nazisme* (Farías 1989). Al poco tiempo editado en español por

Mario Muchnik. Luego vendría el trabajo de Hugo Ott que, en inglés, apareció con el título *Martin Heidegger* A *Political Life* (Ott 1993). Hasta estas fechas se estudiaba la ontología de Heidegger como si se tratara, políticamente, de una analítica apolítica. Y, obvio resulta decirlo, el Heidegger de la Universidad española del nacional catolicismo franquista había desconectado la ontología de *Sein und Zeit* tanto de la ética como de la política. Nadie sabía, al parecer, que Heidegger era militante del partido nazi desde el 1 de mayo de 1933 hasta que acabó la II Guerra Mundial. Actualmente continua la controversia, especialmente entre filósofos franceses, alemanes, italianos y norteamericanos, respecto del problema exegético derivado de su nazismo. ¿Influye o no su forma de ser política en la pregunta por el Ser? La que llamaré como Escuela Venerativa o Genuflexa (este último término se lo debo al historiador Jesús Turiso) sostiene que una cosa es el "pensar" *(Denken)* de Heidegger y otra, muy diferente, sus actuaciones públicas en favor del nazismo. Aquí en México, desde donde escribo, esta forma de interpretar a Heidegger está liderada por el profesor Ángel Xolocotzi y su Escuela de la BUAP, en Puebla-de-Friburgo (Xolocotzi 2020). En general, este colectivo sobre Heidegger intenta, sin logarlo, hacerle creer al lector que la metodología hermenéutica heideggeriana no se basa, realmente, en la "Destrucción" de las interpretaciones "impropias" o "inauténticas" de la existencia humana, sino en la "apropiación". A su vez, esta es doble: de "orden ontológico-fundamental" y de orden "ontico-histórico". Dando a entender que tienen despliegues autónomos. Es la forma que tiene la Escuela Venerativa de Heidegger para seguir insistiendo en que una cosa era el "pensar" de Heidegger y otra, muy diferente, su "apropiación" del nazismo. Ahora no tengo tiempo para una crítica de estas tesis. Pero me es muy importante citar las primeras cuatro líneas de la Conclusión a la que llega el profesor Xolocotzi:

> El panorama de la filosofía contemporánea depende en gran parte de impulsos recibidos a partir de ciertas propuestas.

> Sabemos que una de las más ricas en ese sentido fue la obra de Heidegger. (Xolocotzi 2020: 167)

Bueno, lo primero que tengo que decir es que ese "panorama" solo es su propio panorama. Para mí las "riquezas" filosóficas de Heidegger no existen y es por esta razón, venimos interpretando, por lo que Uranga se separa, a la vez, de Gaos y de Heidegger. ¿Cuál es el actual panorama de la filosofía mexicana? Estarán ustedes de acuerdo conmigo en que mucho ha tenido que cambiar desde la crítica de Uranga a Heidegger como para que este filósofo alemán de la Selva Negra se haya convertido, para la liberación de México, en algo así como el pastor de los pueblos originarios. Mientras que los que estamos en desacuerdo, y sostenemos una tesis negativa, crítica, respecto de las riquezas insondables (nunca mejor dicho) de la obra de Heidegger, seguimos pensando que su profundo antisemitismo y anti democratismo vertebran, unen para siempre, su ontología fundamental con su teoría de la historia y la política que esta conlleva. En una palabra: Heidegger construye una filosofía en contra de Occidente y sus valores; y esto, lamentablemente, es muy apreciado por muchos intelectuales mexicanos. Invito a que lean el libro *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía* (Quesada Martín 2013).

Aunque Emilio Uranga escribió que, estas dos fuentes de inspiración del existencialismo, "son en lo esencial conciliables", añade, y ahí aparece el verdadero problema, "pero en ciertos puntos —de capital importancia— se separan de modo decisivo y la insistencia en estas diferencias ha dado lugar a una pugna, muy académica por ahora, entre sus representantes, la cual forma la atmósfera en que se mueven las disputas más actuales de nuestra filosofía en México" (Uranga 2013: 173).

Uranga era muy consciente (en 1949) de dos cuestiones importantes 1°) que las diferencias entre el existencialismo francés (latino) y el existencialismo alemán era batalla y campo de batalla de la filosofía. 2°) que esta "pugna" en la filosofía mexicana era, "por el momento", solo una lucha académica.

Es importante señalar el espíritu de la época en el que vivía la filosofía mexicana en su relación con el existencialismo. Uranga nos lo confirma al afirmar que:

> El existencialismo ha sido entre nosotros, en primer lugar, una manera de hablar de Martin Heidegger. Por mucho tiempo ser existencialista equivalía a "ser heideggeriano". (Uranga 2013: 173)

Lo que también nos desvela Uranga, para los que no conocíamos al detalle, la historia de la recepción de Heidegger en México, es que ser existencialista heideggeriano era todo un pleonasmo gracias al maestro español, y traductor de *Seinund-Zeit* para el FCE de México, José Gaos, en el año 1951. Esta circunstancia, que sea un republicano español, "transterrado" en México, quien filosóficamente introduzca a fuerza de cátedra el existencialismo de *Ser y Tiempo*, entraña una rica paradoja de la que escribiremos más adelante. Por ahora lo importante, para entender la genealogía de la fuente inspiradora en la que se basó Uranga para el gran "descubrimiento" filosófico, cultural y político, consistente en señalar que faltaba hacer una ontología del ser mestizo, digo que es muy importante que retengamos la crítica que late en la premisa mayor de este silogismo y laberinto existencial mexicano: en México, ser "existencialista" es ser "heideggeriano".

> El doctor José Gaos ha sido el maestro que, a lo largo de los años, se ha dedicado con ejemplar continuidad a comentar, "línea por línea", como le gustaba decir, Ser y Tiempo. De la bondad de ese comentario, y de su correspondiente traducción apenas hay que hablar, Quienes no han asistido a las clases de Gaos se han perdido (. . .) uno de los eslabones, sine qua non, es imposible entender lo que pasa en lo que pasa en México relativamente a la filosofía. (Uranga 2013: 173)

Luego las famosas clases del maestro español —que, con tanta emoción y respeto, de quien fue "testigo", elogia Uranga— se

estaban basando en la traducción que Gaos estaba haciendo del libro de Heidegger desde que llegó a México. El artículo que les estoy interpretando es, ya lo hemos señalado, de 1949, es decir, dos años antes de la publicación en FCE del texto de Heidegger. Esta traducción, así como el Prólogo del propio traductor, que apareció como libro en 1971, es el mismo texto en el que nos pocas generaciones de filósofos españoles logramos leer, en español, el más que famoso libro del existencialista alemán. Uranga afirmó que de la "traducción" no hay que hablar; pero esto es un error del que solo podremos dar algún ejemplo. Es más importante, a nivel de exégesis, pensar y sacar las oportunas conclusiones del método de trabajo de Gaos. No lo digo, ni mucho menos, porque el comentar un texto, el que sea, "línea por línea" sea un error, sino que, a todas luces, es muy insuficiente. Falta en Gaos el conocimiento del "contexto" histórico cultural y político desde cuya vida se va fraguando la filosofía heideggeriana de ese libro de 1927. Máxime cuando, siendo discípulo del gran maestro español José Ortega y Gasset, el hombre no sólo es un "Yo" sino, inexcusablemente también, su propia "circunstancia". Y hasta tal punto "que si no la salvo a ella, no me salvo a mí mismo" (Ortega y Gasset 2018). Para orientarnos en el pensamiento conviene recordar, de forma muy breve, que para el filósofo madrileño "meditar" no es destruir ni deconstruir, sino "salvar". Lo que *El Quijote* le enseña, atención, al filósofo, catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, es, nada más y nada menos, que a meditar sobre la pluralidad del mundo y de nuestra propia vida cotidiana: el espacio y el tiempo de la primera novela moderna. Este "ser" de la novela moderna inventada por Cervantes porque le puso atención al mundo, aunque no lo "tematizara", ni falta que le hacía, nos descubre lo que tenemos a un palmo de nuestra nariz: la infinita posibilidad de modos de ser que "es" el mundo del hombre. Al respecto de la ontología de la novela moderna, solo recordaré que Cervantes afirma, y como fundamento de la propia trama narrativa del Quijote, que una lengua solo se pue-

de estudiarla al tras luz de otras lenguas, y que la "traducción" entre una lengua y otra es como la vida misma. De ahí, el papel tan importante que juega en el Quijote la figura, el personaje, del "aljamiado" una persona que, siendo árabe puede traducir al español. Desde este punto de vista, podemos afirmar que la ontología de la novela moderna, iniciada por Cervantes, nos abre el camino para investigar el transito que va de la ontología del "Ser" a un ensayo sobre la ontología del "Estar".

También el filósofo español, maestro de Gaos, hizo, frente al racismo que no cesa, un "Elogio de la criolla" que, más allá de su apasionado amor por Argentina, señalaba, de forma indirecta, que el ser del criollo ya era un problema metafísico para la filosofía occidental, obsesionada tanto con el "Yo" como con la "sustancia": "Lo que es en sí mismo y no necesita de otro para existir". El elogio orteguiano al modo de ser "criollo" se da de bruces con la metafísica del Ser. No olvide el lector que en "Shylock" (Ortega y Gasset 1966) el propio Ortega, recordando un viaje por la Alemania del pre III Reich, nos narra, nos describe, aquel fortuito encuentro con un viejito judío en un vagón del tren. En ese texto Ortega nos confiesa dos cosas. 1°) que todos los alemanes que viajaban en ese mismo vagón se pusieron a insultar al judío alemán; 2°) que estuvo hablando con el judío, pero cuando la cosa se puso fea, tuvo miedo por su propia persona. Su rostro tenía características semitas. Y, lo mejor, que ahora que le vino el recuerdo de aquel pobre judío sintió "vergüenza" por su propia actitud de inhibición. Tengo que decir, me obliga a ello la filosofía como vocación, que este elogio de la criolla de Ortega no tiene nada que ver con el *Ulises criollo* de José Vasconcelos. Libro que, en mi juventud mediterránea, leí con fervor; hasta que descubrí en México que este filosofo mexicano no solo era "racista", sino "nazi". Lo que me obligó a reinterpretar lo leído desde otro ángulo. Esto se lo debo al Dr. Andros Ulises Saldaña Rodríguez (2015).

Y lo que "pasa" en la filosofía mexicana es que un grupo de filósofos, alumnos de Gaos, se emancipan del maestro llevando

a cabo un ejemplo de lo que, en realidad, significa para la vida de la persona en singularísimo "yo" (pero sin las mayúsculas del Idealismo absoluto alemán), y singular que no proviene del egocentrismo, ni del solipsismo, sino de lo "nuevo", el hoy tan denostado *Sapere aude!* o bandera de la Ilustración: "¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!". Porque hay que tener mucho valor, ánimo, para llevarle la contrario a un "catedrático" que viene de España y que funge, lealmente en México, como "maestro". ¿Qué es ser existencialista?: ser heideggeriano. Hasta que algunos alumnos, de ahí la singular novedad que nos trae la crítica como meditación, dejan de funcionar "como reproducción en yeso de un hombre viviente" (no, la cita no es de Nietzsche, sino de Kant (2013) en su respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?) para pensar, reflexionar, línea por línea, por sí mismos. Es decir: desde su propia "circunstancia" mexicana. Este es, a mi juicio, solo soy un "intérprete" de la cultura filosófica mexicana, la "cosa en sí" de una crítica que, cortésmente, se rebela contra ciertas afirmaciones del maestro Gaos. Hasta tal punto se hizo visible esta "diferencia ontológica" generacional que Uranga nos dice dos cosas decisivas: 1°) que de las clases de Gaos brotó "nuestra propia posición". Esta primera persona del plural hace alusión al grupo "Hiperión". 2°) que, y esto lo dice con cierto pesar, índice de un estar agradecido con el maestro con el que ya no se está del todo de acuerdo, "y si bien estamos colocados un poco en las antípodas de lo que Gaos sostiene, (...)". Al respecto, mi hipótesis de trabajo sostiene que Uranga no está "un poco" en las antípodas de la ontología heideggeriana de Gaos, sino realmente en las antípodas. ¿Por qué razón? Porque desde el existencialismo de Heidegger es absolutamente imposible pensar como mestizo. Este fue el gran "descubrimiento" que Uranga hizo en contra de Gaos y su mala comprensión de la analítica del *Dasein*. Muchos años antes de que supiéramos del "nazismo" y, por tanto, del "racismo" de Heidegger (ser "nazi" es ser "racista" y esto sí es un obstáculo muy serio para la filosofía y la pluralidad del mundo, según los

valores occidentales) Emilio Uranga se colocó en las antípodas de la ontología de Heidegger. ¿Por qué?: porque meditó sobre su circunstancia mexicana como "mestizaje"; dándose cuenta, tras salir del sueño tan dogmático como racista de la pregunta heideggeriana que interroga por el "sentido" del Ser. Como si para existir, ser este modo de ser, tuviéramos que pedirle permiso a la ontología del hombre blanco (Rosenberg 2003). En el caso de Heidegger del hombre ario como "pastor del Ser".

§2 Martin Heidegger: "Nada de ideas"

No creemos que Uranga (ni sus compañeros: Luis Villoro, Portilla, Macgrégor...) estuvieran al tanto de la relación de Heidegger con el nazismo; lo que hace que la disputa filosófica con el maestro Gaos tome un relieve de excepcional importancia filosófica, por ello se me hace muy oportuno dar a conocer este breve pero intenso texto político de Heidegger, e inédito en español.

> ¡ESTUDIANTES ALEMANES! La revolución nacionalsocialista lleva a un trastorno completo de nuestra existencia como alemanes.
>
> Tenéis que acordaros, en lo que está aconteciendo, de ser y permanecer siendo siempre los que van adelante, los que siempre están preparados; los que siempre son tenaces y los que nunca cesan de crecer.
>
> Vuestra voluntad de saber busca experimentar lo que es esencial, primario y grande.
>
> Se les hace tarde para afrontar tanto lo que está sujeto a lo inmediato como a lo que compromete a largo plazo.
>
> Sean afirmativos y verdaderos en lo que exigen. Permanezcan lúcidos y firmes cuando rechacen.
>
> El saber que han obtenido no lo perviertan en una vana posesión personal. Guárdenlo como primera posesión del hombre que dirige en cada oficio popular del Estado. Ya no pueden permanecer como simples oyentes. Háganse un deber de participar, por el saber y la acción en común, en

la obra de lo que será en un futuro la Escuela Superior en donde se formará el espíritu alemán. Cada uno tiene que empezar por poner a prueba y justificar cada don natural y cada ventaja social. Esto se lleva a cabo gracias al poder con el que se compromete la lucha del pueblo entero a través de uno mismo.

Que día a día y hora a hora se consolide la fidelidad de la voluntad de obedecer. Que crezca sin cesar el valor de sacrificarse para salvar lo esencial y hacer brotar la fuerza más íntima de nuestro pueblo en su Estado.

Que ni los principios doctrinarios, *ni las ideas*, sean las reglas de vuestro ser. El Führer mismo, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro, así como su ley. Aprendan profundamente que siempre cada cosa exige decisión y cada acto responsabilidad.

¡Heil Hitler!

(Heidegger 1989: 184-185, las cursivas son nuestras)

Publicado en uno de los periódicos nazis de Friburgo el 3 de noviembre de 1933. La importancia del escrito es doble. Filosófico y políticamente nos desvela algo muy interesante respecto de la política del existencialismo alemán. Como arenga es clara y contundente; pero merece una reflexión que nos ha de servir más adelante. El maestro y amigo Richard Wolin (1992) [3] ya había señalado que, para entender la política del Ser *(Sein o Dasein)*, hemos de estudiar el trasfondo del problema del "Ser" como "originariedad"; lo que, a su vez, nos reenvía al "mito de la autoctonía". Es desde esta atalaya por lo que Heidegger, en pleno irracionalismo, interpretó la teoría de la verdad como "*alétheia*"; pero no en su sentido teórico de "idea", sino en el sentido existencial de des-velamiento del Ser. Y es por estas razones hermenéuticas por las que la existencia precede a la verdad o, en otras palabras, la verdad es la propia existencia del pueblo griego; lugar del "nacimiento" de la filosofía. Por mi parte, en

[3] Lamentable es tener que señalar que esta excelente investigación aún no ha sido traducida al español.

varios trabajos, he señalado que la "revolución filosófica" que llevó a cabo Heidegger consiste, fundamentalmente, en conectar el "sentido" de la pregunta por el Ser con el "sentido" de la auténtica investigación filosófica. La pregunta del "comienzo" de la existencia occidental, europea, como "arquetipo" de vida que se interroga, o cuestiona, "¿Por qué hay Ser *(Dasein)* y no más bien Nada?", no tiene nada que ver, para Heidegger, con la historia de la filosofía cuyo "sentido" apunta a la "universalidad" de la propia investigación filosófica. Pero, como podemos apreciar desde el *Informe Natorp y Ser y Tiempo* (Heidegger 2002 y 1974), esto forma parte de la "caída.[en] el no ser. Hay "Nada" (o "no ser") en Alemania, Europa y Occidente porque la investigación filosófica se ha dedicado a los teoremas, conceptos, ideas y principios. El "Pienso, luego existo" de la filosofía de Descartes no solo es "falso" para el existencialismo alemán, sino algo mucho peor: un atentado contra la propia vida originaria del "arquetipo" de la existencia humana. Como si el pensamiento, las ideas, la filosofía y la ciencia, la fenomenología fueran la razón de ser de la existencia fáctica humana y no el fundamento histórico temporal que es, en sí mismo, la raza (o, en su caso, esta o aquella etnia o lengua materna) en tando "ser-ahí". Por lo tanto, para la reapropiación del arquetipo de vida fáctica que la modernidad, con el *cógito*, ha puesto en peligro, se necesita, apuntó Heidegger, de una drástica "destrucción" preliminar de toda la historia de la filosofía; consistente en diferenciar el "conocimiento" de la "comprensión". Porque el objeto de estudio de la investigación filosófica no es la humanidad, ni la universalidad, sino el concreto aprehenderse a sí mismo como *Volk* (pueblo) en su propia historia o "temporalidad" ya que el arquetipo de la existencia humana no es el de pensar por sí mismo, o hacer "*epoché*" de la tribu o raza, sino "repetir" el "comienzo" que originó la comunidad humana en el sentido histórico alemán de *Gemeinschaft* que se opone, ontológica y políticamente, a la gran invención moderna de un nuevo "espacio" para el conocimiento: la autonomía de la sociedad civil

(Gesselschaftl) en cuya libertad se fundamentaba la propia existencia de la Razón Pura, tal y como lo definió Inmanuel Kant.en la *Crítica de la razón pura*:

> La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus cuestiones. No puede oponerse a la libertad de esta crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. *Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón*, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres cada uno de los cuáles tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto (A 739 B 767, Kant 1978: 590, cursivas nuestras).

Kant fue, al respecto, claro y distinto:

> Auf dieser Freiheit beruth sogar die Existenz der Vernunft, (...). (A 739, 740. Kant, 1974, A 739, 740, *Werkausgabe*. Band IV, 631).

El ataque de Heidegger a la modernidad filosófica tiene como meta la destrucción del legado "moderno" de Kant, intentando hacerle decir al filósofo de Könisberg lo que le quedó por decir acerca del primado racial de la Metafísica como parte esencial del destino histórico del pueblo alemán, si, obviamente, Kant hubiera leído y confirmado las tesis de *Ser y Tiempo*. Así las cosas, la hermenéutica ontológica de Heidegger solo, y exclusivamente, es para el "ser-con" de su propia comunidad de origen. Este término —*Mitsein*— no es ni una idea ni un concepto ni un teorema, sino un radical existenciario que no se puede conocer, sino únicamente vivir como "vivencia". Una vivencia comunitaria que, a diferencia del teorema de Pitágoras, no se puede compartir entre un pueblo y otro pueblo diferente.

Para nuestra meta —¿por qué rechazó Uranga el existencialismo alemán?— esta "llamada" (vocación) a los estudiantes, Heidegger ya era Rector de Friburgo, tenía un fundamento ontológico que vertebra la tarea de *Ser y Tiempo* y que no es otra que la "destrucción" *(Destruktion)* de la subjetividad moderna. Pero si queremos entender el alcance de esta "destrucción" —que no "desconstrucción"— hemos de definir bien lo que se quiere destruir: la subjetividad latina o "existentia", esto es, la subjetividad moderna del "yo", "sujeto", "individuo", "alma" y "razón". En el §6 Heidegger explica su intención: "La tarea de una destrucción de la historia de la ontología" (Heidegger, 1962: 30); "El problema de la destrucción de la historia de la ontología" (Heidegger, 2003: 50). No se trata de la destrucción de esta o aquella ontología, sino de toda la ontología occidental; razón hermenéutica por la que la Hermenéutica del *Dasein* tiene que volver al origen puro del nacimiento de la filosofía en Grecia. El que Heidegger haga hincapié, a lo largo de toda su Obra, de que Alemania está "llamada" por su "destino histórico" a salvar, *Sorge*, cuidar de ese alumbramiento del Ser, nos obliga a pensar, por lógica elemental, que el nacimiento de la filosofía en Grecia ha dejado de ser un patrimonio de la Humanidad. Para convertirse en la patria del Ser alemán.

Mientras que en el §9 "Tema de la analítica del "ser-ahí" (Heidegger 1962: 53-57) y "La tarea de una destrucción de la historia de la ontología" (Heidegger 2003: 67-70) es en donde aparece el tema de la "diferencia ontológica". Según este existencialismo existen dos modos humanos de ser:

(1) el de la "existencia auténtica", en alemán: *Existenz*, y

(2) el de la "existencia inauténtica" (impropia, no original) que define en latín como *existentia*. La esencia del ente *Existenz o Dasein* consiste, en "Tener—que—ser", *Zu-sein*, tal y como aparece en el §6. Tan solo con estos conceptos, ¿ideas en el sentido griego de εἶδοζ resulta que no porque la "tarea" de esta nueva ontología del "Tener —

> que— ser" ya ha comenzado a destruir, desde el Informe Natorp de 1922, el significado universal tanto de λόγοζ como de ε δοζγ sobre el nuevo fundamento existencial de la filosofía alemana que no es otro si no el que deriva de la nueva traducción del término ουςία (sustancia) como "bienes patrimoniales" (Quesada Martín 2012: 256).

La diferencia ontológica entre la existencia alemana y la existencia latina consiste en atribuirle a la *Existenz* la primacía del Ser en tanto que, para este ente, la existencia precede, es previa, a la esencia (teoría: Θεωρία Ahora bien, para la nueva ontología que impone (no propone) Heidegger desde 1927, esto quiere decir dos cosas: 1°) que la auténtica existencia siempre es la mía propia:

> El ser que está en cuestión para este ente es siempre en cada caso el mío. (Heidegger 2003: 68).

La existencia francesa, latina, es inauténtica porque carece de sustancia, carece de ser porque no tiene lengua originaria, sino adquirida. Por lo tanto, esta ontología, desde su raíz, introduce el racismo y el antisemitismo en la filosofía, abriendo una brecha ontológica insuperable entre la existencia auténtica y la existencia mestiza. Me estoy poniendo en los zapatos de Uranga y estoy seguro de que, al reflexionar por cuenta propia, sin las andaderas del maestro español, estos pasajes del inicio de *Ser y Tiempo*, tuvo que espantarse ante esta verdad de la ontología existencialista de Heidegger: ¿qué será del ente "mestizo" ante la cuestión de la pregunta por el sentido de la pregunta por el del Ser si este ente no tiene nada, absolutamente nada, original ni propio?

La política del existencialismo alemán conduce de forma inexorable al Holocausto. Porque, como se puede ver en el anterior texto de Heidegger como rector, este existencialismo alemán está profundamente conectado a lo que llamaré en clave heideggeriana "voluntad" —de obedecer— sabiamente ocultada por el propio Heidegger a través de las reescrituras de no pocos

originales, está a la vista en el breve, pero sintético, escrito de Heidegger a los estudiantes alemanes. ¿Cómo es posible seguir pensando que no hay una relación de continuidad entre la ontología de *Ser y Tiempo* y su compromiso con el partido nazi? Si el existencialismo del alemán hubiera sido un canto y defensa del individuo y de su propio cuerpo, esto es, la defensa de la libertad de la razón para reflexionar frente a cualquier dictadura, con toda seguridad Uranga no hubiera tenido que salvarse en Sartre. Pero es su propia ontología lo que fundamento sus actividades nazis.

¿Qué es ser un auténtico alemán?: un ser —que— obedece y no piensa por sí mismo porque solo es, y está siempre decidido a ser, un uniforme. Esta uniformidad ontológica y política de la verdadera existencia (it Dasein) aparece, nítidamente en 1933, en la formula existenciaria que diluye, destruye, la subjetividad de cada persona mediante la fusión nacional-socialista de "el pueblo *(Volk)* en su Estado". Y es por esto por lo que, en clave existencialista alemana, se entiende perfectamente —al mismo tiempo que nos repugna moralmente— que el horizonte de sentido de la Alemania nazi no pueda provenir de las "ideas".

> Veo muchos soldados: ¡muchos guerreros es lo que quisiera yo ver! "Uni-fome" se llama lo que llevan puesto: ¡ojalá no sea uni-formidad lo que con ello encubren! (Nietzsche, 1973: 79)[4]

§3 Existencialismo francés o existencialismo alemán: el problema del otro

Afirmaba Emilio Uranga que "frente al existencialismo heideggeriano" se imponía un existencialismo sartriano "de nuevo cuño" (Uranga, 2013: 174). Este nuevo sello o giro que tomó el existencialismo en Francia nos indica que el pensamiento filosófico de Uranga está preñado de intuiciones magníficas para nuestros días de zozobra sobre el propio futuro de la filo-

[4] Así habló Zaratustra. Primera parte: "De la guerra y del pueblo guerrero".

sofía en nuestras ciudades. La "pugna" académica está encima de las mesas políticas de nuestras administraciones educativas. El problema: la Literatura ¿puede formar parte de la Filosofía "auténtica"? Para un lector crítico, es decir, despierto para poder descubrir cuestiones que el maestro no puede ver, ya en el mismísimo inicio de *Ser y Tiempo* Heidegger ha expulsado de la ontología del *Dasein* a la literatura. Esto es así porque la pregunta por el ser ya tiene un a priori irrebasable: su estructura formal. En efecto, el §2 de *SeinundZeit*, titulado "La estructura formal de la pregunta por el Ser" (Heidegger 2003: 28-31) o "Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser" (Heidegger 1962: 14-18) deja fuera la literatura porque el "ser" ya no puede seguir viniendo de otro "ente". Esta es, pues, la raíz del existencialismo heideggeriano o "alemán". Ahora bien, lo que me descubre ahora la interpretación crítica del filósofo mexicano contra Heidegger es, nada más y nada menos, que, de una tacada la ontología racista heideggeriana mata tanto la literatura como la posibilidad del mestizaje del "ser". Dejemos que sea el propio ontólogo alemán quien nos lo diga:

> El ser del ente no "es", él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en no μιφον: τινα δινγειοφαι en "no contar" un mito, es decir, en no determinar el ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviera el carácter de un posible ente. (Heidegger 2003: 29).

La traducción de Gaos es la siguiente:

> El ser de los entes no "es" él mismo un ente. El primer progreso filosófico en la comprensión del problema del ser no está en no μιφον τινα δινγειοφαι en "contar cuentos", es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. (Heidegger 1962: 15).

Sostiene Quesada que Martin Heidegger está "sobre interpretando" (Eco 1997) este pasaje de *El Sofista* de Platón que él mismo cita a pie de página. En nuestros medios académicos muy heideggerianos tanto el "griego" como el "alemán" parecen poseer un halo de tan alta dignidad ontológica que, pobres alumnos fieles al Ser, se emboban; hasta tal punto, que ese papanatismo les impide reflexionar. Sostengo desde hace años que "nada de "mitos" no solo quiere decir nada de "cuentos", sino, y de forma claramente anti platónica y anti husserliana, nada de "ideas" y nada de "descripciones". El problema de la pregunta por el ser (o el *Dasein*) ya no admite ninguna historia de la filosofía porque, desde Heidegger, la existencia del "ser" carece de narración porque la "existencia", el "es", nada tiene que ver con un "progreso" que, teleológicamente, fuera de alfa a omega. El Ser nada tiene que ver con la *Odisea*. El *Zeit* del *Sein* nada tiene que ver con el tiempo lineal, ni ciclal eterno, sino exclusivamente con el tiempo de su propio "origen" o "des-velamiento": "ser-ahí". Algo así como el "Ya estoy aquí" del *Fausto* (II Parte) de Goethe. Aquella escena en la que Fausto interroga a una de las mujeres canosas que se han introducido al castillo brujas: "¿Y tú, ¿quién eres, pues? ", y esta anciana —que antes se había presentado con el término "Inquietud"— le contesta: "Aquí estoy ya" (Goethe 2006: 478)[5] No he podido comprobar si la traducción del *Dasein* que llevó a cabo José Gaos como "ser-ahí" pudiera estar inspirada, y con razón, en la tragedia romántica de Goethe. Y tampoco puedo demostrar que Heidegger haya tomado de esta obra genial de Goethe los motivos ontológicos de sus existenciarios. Todos sabemos que Heidegger, un "zorro", oculta o borra las huellas que vendrían a demostrar su total falta de originalidad filosófica. El caso, que habrá que investigar con la razón pura, es que la "Inquietud" (Sorge, en el original) contesta en alemán: »Bin einmal da«.

[5] FAUST. Und du, wer bist denn du ? SORGE. Bin einmal da. II Parte, Acto V. Goethe 1980: 331.

Este tiempo del *Sein* —"temporalidad" e "historicidad"— nunca se comparte, ni puede formar parte de la trama narrativa de otro Ser; de ahí que "temporalidad" e "historicidad" no sean ideas, ni conceptos, sino puros existenciarios o "arquetipos" sin referencia alguna hacia el mundo de las ideas o *Vernunft* (razón) en el sentido ilustrado de Kant. Esta es la razón anti fenomenológica por la que en *Sein und Zeit* ni hay cuerpo ni cuerpo narrativo o mundo de las descripciones. Nada de descripciones. Nada de ideas en el sentido de ειδος. ¿Por qué? Porque las ideas tienen un peligro para el existencialismo alemán: se pueden compartir. Cualquier heideggeriano de comunión diaria (o de "hueso colorado") si lee atentamente *El Banquete* de Platón, verá que la dialéctica que trata de definir qué es Eros, qué es la Belleza, no puede prescindir de la descripción de las cosas bellas que hay en este mundo.

> Estos son los misterios del amor, Sócrates, en los que tú mismo puedes iniciarte. (. . .) Intenta seguirme si eres capaz. Es necesario —comenzó—, (. . .) comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos; comprender luego que la belleza que reside encada cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez que es una sola cosa e idéntica la belleza que hay en todos los cuerpos. Adquirido este concepto, hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo despreciándolo y considerándolo de poca monta. (Platón 1969: 91)

Quiero señalar dos cuestiones.1°) La problemática relación que, en la filosofía de Platón y su idealismo, se da entre la "literatura" y la "filosofía" en el sentido de la búsqueda de las "formas" eternas, en este caso la Belleza, tiene dos ángulos en tensión. A) la necesidad erótico metafísica de enamorarse de cuantos más cuerpos bellos, mejor, forma la estructura formal

de la pregunta por el ser en tanto "meta-física", estar siempre dejando atrás o "superando" lo físico, lo particular concreto. implica, a toda costa, tomar en cuenta a ese cuerpo bello y sus particularidades; al menos, en la juventud. Y de la misma forma, nos dice Platón, que debemos pasar de los cuerpos bellos a los discursos bellos, ahí queda, al menos de forma implícita, nuestra necesidad filosófica de describir ese enamoramiento en un "hacerse enamorado". Este Platón sí toma en cuenta, pues, lo particular concreto de cada cuerpo; e indica, a su vez, que la pluralidad de los cuerpos bellos no es un obstáculo para la filosofía de la Formas porque, por encima de todo, esos cuerpos bellos son como "hermanos".

En relación a lo anterior me llama poderosamente la atención que en la ontología de la forma existencial de *Ser y Tiempo*, Heidegger no dedique ni una sola línea no ya a los cuerpos bellos, sino al cuerpo. Ni una sola narración, descripción, acerca del cuerpo del "ser ahí" que aparece asexuado. Pero este déficit tiene su lógica en el nada de mitos con el que se inicia la ontología heideggeriana. Desde este ángulo vengo ahora a retomar el frontispicio de este ensayo. En efecto, tiene razón el filósofo mexicano Ignacio Quepons, al señalar que la "diferencia" ontológica (y política, añade un servidor) entre Sartre y su "homólogo alemán" está, precisamente, en que para la ontología o existencialismo del alemán el otro no es ningún problema: no lo percibe (Quepons Ramírez 2005). Desde el existenciario "ser-con" (*mit-sein*) el mundo ha quedado reducido al "aquí" de un sí mismo. Y, de esta forma, se entiende, vía conocimiento, que en *Ser y Tiempo* no exista lugar para la "descripción" de las relaciones concretas y personales entre un *Dasein* y otro *Dasein*.

B) Pero en el propio *Banquete* Platón pone las bases de su Totalitarismo, tal y como fue señalado por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* (Popper 2006). Popper sigue teniendo razón porque el fundamento del pensamiento colectivista, bien de orden comunista, ya de modo nazi, está en el Absoluto desprecio de estas filosofías por el valor ontológico que tiene

cada cuerpo humano, al margen de que sea bello o feo. Aunque esta temática, Bello-Feo debería ser objeto de una contundente crítica ética y política en la que ahora no puedo detenerme, pero si dejar constancia al menos de que en esta planificación de la polis ya no cabe el azar. Esta Dialéctica de las Formas que, a nivel de Filosofía de la Historia, desarrollará Hegel de forma muy alemana, es lo que, a lo largo de la historia, ha dado lugar al "colectivismo" y la razón genealógica de una de las tesis más importantes de Hayek (2011), quien en el décimo segundo capítulo nos abrió el camino para analizar la esencia del nazismo desde un nuevo ángulo: "Las raíces socialistas del nazismo".

2°) Retomando directamente a Uranga, es el orden "sistemático", "formal", que tiene "el existencialismo alemán" lo que hace de éste un existencialismo de "mejor gusto" para la Academia de filosofía (Uranga 2013: 175). No lo escribió exactamente; pero, en el contexto de una pugna filosófica que también era una pugna académica, creo que mi interpretación está bien encaminada. Este "buen gusto" académico alemán por el desprecio hacia la literatura que, de forma tan irónica Emilio Uranga pone al descubierto, implica algo muy importante para nosotros. La oposición entre el tratado y otros géneros como el ensayo y en general la literatura es una cuestión muy "latina" y muy "latinoamericana" o "hispanoamericana". Desde Montaigne hasta Cervantes, desde Unamuno a Bergson. Y el dato crucial señalado por Ortega y Gasset de que un tercio del "tratado" de Descartes titulado *Discurso del método*, es en realidad, una autobiografía del filósofo francés. Esta especie de prólogo que hace el propio filósofo francés para su obra nos debería poner en la pista reflexiva y crítica en tanto que el llamado solipsismo cartesiano se da de bruces con la realidad biográfica del filósofo al narrarnos, al describirnos, las fuentes de su propia vida intelectual; quiénes fueron sus maestros, qué viajes y qué cartas envió y recibió de sus contemporáneos. Esto quiere decir que el solipsismo cartesiano, a la luz de lo que estamos indicando no puede ser un solipsismo cerrado sobres sí mismo. "pienso,

luego existo" no puede ser un argumento del que se derive un concepto de existencia de que el yo no puede salir de sí mismo.

El humor de este filósofo mexicano es desbordante y da en el clavo. Él tomó como crítica "secundaria" los desplantes que los heideggerianos mexicanos le hacían a Jean-Paul Sartre por tener la genialidad de escribir no solo "novelas", sino, qué desfachatez ontológica, "obras de teatro". Sartre era a ojos de Heidegger un sofista del siglo XX que aún no había entendido, ni jamás de los jamases lo podrá comprender (vivir) porque ni siquiera puede pensar en francés y, de ahí, que haya tenido que ir a estudiar a Alemania.

Tampoco dice esto Emilio Uranga (1921-1988), hasta donde he leído, no tuvo conocimiento de la tristemente célebre entrevista póstuma en *Der Spiegel*, en donde no solo no se hizo eco del Holocausto, sino que arremetió contra la filosofía francesa como ningún otro filósofo lo había hecho hasta el momento: invalidándola de raíz, al igual que todo lo latino (Heidegger 1989: 51-83). En la conversación de Heidegger con *Der Spiegel*, y esto es lo principal para nosotros, el filósofo alemán sostuvo, en línea con *Ser y Tiempo*, que solo se podía pensar (*Denken*) en alemán. Esto ni siquiera lo entienden los heideggerianos del beaterio porque no toman en cuenta las propias palabras y el sentido de la pregunta "¿Por qué hay *Dasein* y no más bien nada?". Pregunta que solo se puede responder desde la existencia del auténtico "Ser" que no es otro "ente". Nada de mitos. La lengua alemana es la casa del Ser en la misma medida originaria y originante de la existencia en que el hombre (alemán) es el pastor del Ser. Sin trabalenguas: el *Volk* alemán es el pastor del Ser. En esto consiste el humanismo racista de la raza blanca del gran pensador Martin Heidegger.

El existencialismo latino era, sin embargo, para Uranga un camino abierto a la "salvación" del ser del mexicano frente al "buen gusto" del existencialismo alemán. Y lo que en esta "pugna" académica vale para el modo de ser del mexicano, también vale, otra vez más que nunca, para el ser de los gitanos,

el ser de los judíos, el ser de los ucranianos, etcétera, etcétera, etcétera. Y por todas estas razones que vamos sumando, desde mi lectura, tuvo Uranga el valor (*Gemüt*, para que lo entiendan hasta los heideggerianos) de acusar a Heidegger, el nuevo gurú de la filosofía continental, como "inactual" (Uranga 2013: 175). Chapeau! Esta voluntad de no obedecer, esta crítica al modo académico de hacer filosofía como pensamientos clichés, este no querer ser el ventrílocuo de Gaos quien, a su vez, lo era de Heidegger, es lo que ahora me conmueve como colega de Uranga.

Heidegger es "inactual" en México (1949) porque su filosofía, que mucho prometía, no ha producido nada de interés para el mexicano. Es más, se sigue señalando, la segunda parte de *Ser y Tiempo* no se ha publicado.

> ¿Qué dirá Heidegger en ella? Gaos ha respondido que identificará el Ser con la Nada. Pues bien, responder a esta cuestión no tiene ya el interés que tiene responder a lo que Sartre dirá en su Ética. Para mi generación, más concretamente, para el grupo "Hiperión", lo que verdaderamente importa es saber cómo se las arreglará Sartre con los *temas de la Moral* y no tanto saber cómo identificará Heidegger el Ser con la Nada. (Uranga 2013: 175, cursivas nuestras)

Y Gaos tenía razón, acertaba en la continuidad nihilista entre *Ser y tiempo* y lo que quedaba ontológicamente por decir. El existencialismo alemán era un Nihilismo cuyo axioma capital dice así: "El ser-es-para-la-muerte". A Heidegger no le interesa pensar la muerte desde el cuerpo humano, sino solo desde el Ser. Esto lo exime del "luto" y demás modos de ser que se dan en la muerte. No es lo mismo la muerte de un dictador que la muerte de mi madre. Cero piedad, misericordia, vulnerabilidad, aflicción, dolor y luto. Heidegger dedica tantas líneas al "cuerpo" en su obra maestra como al "luto". ¿Qué pasa con la viuda y el huérfano? Y no, no se equivoquen, este axioma no significa que, por fin, la filosofía piensa en la "finitud" como si no hubie-

ra existido un Aristóteles que basó su ontología y su ética y la política en la "contingencia" no del Ser, sino en la del ser humano que es su propia condición: ser contingente. Nadie como Aubenque (1999) nos ha enseñado por qué Occidente no ha retenido el concepto de "prudencia" de Aristóteles. Tanto nos hemos olvidado del papel de la τυχη ("suerte" en griego) que gracias al Dios de los filósofos modernos (y medievales), es decir, el "principio de Razón suficiente". *Nihil este sine ratione*, hemos llegado a creer que la suerte, de por sí, es buena. "Que tengas mucha suerte", decimos de forma cotidiana. Sin comprender, más allá de las ideologías bien pensantes, que todo el mundo tiene mucha suerte; pero para unos la suerte les vendrá muy bien, mientras que a otros les resultará fatal. La reacción crítica de Heidegger contra el principio lógico de la "armonía preestablecida", su crítica tiene bastante sentido y hasta era necesaria. El problema es que este existencialismo alemán, y en una cultura germánica enamorada de la muerte, acabó adorando la finitud como el nuevo becerro de oro del nacional ontológico histórico del Ser. En algún momento tendremos que discutir el axioma ontológico de la muerte de Heidegger que, para Gaos, no es otra cosa que "el-ser-es-para-la-Nada", en relación ontológica, antropológica, religiosa, literaria y poética, en una palabra, cultural, con la relación que el mexicano tiene con la muerte. Una relación tan fascinantemente poliédrica que no cabe en ningún "tratado"; pero tampoco en ningún "poema" o "novela". Ahora bien, ni José Gorostiza (*Muerte sin fin*) ni Revueltas (*El luto humano*) caben en la ontología de la muerte de Heidegger. No porque sean mestizos o criollos, sino, y como le ocurrió a Tolstoi en *Ser y tiempo* en donde el ontólogo alemán critica como insustancial la novela del ruso "La muerte de Ivan Ilich": hablando de la muerte a través de los seres humanos. Pero, aunque el tema es sumamente importante, no puedo detenerme.

Lo que en este "suplemento cultural" está explicando Uranga es que Heidegger no tiene en cuenta la Moral. En efecto, para el existencialismo alemán la "libertad" moderna es

la raíz de la decadencia de Occidente porque, a partir de estas "ideas"modernas, el hombre blanco deja de ser "*Volk*" y se emancipa, decía, de la tribu estas ideas modernas, "yo" "sujeto", "persona", "ciudadano", "individuo", "razón", "alma", "espíritu", "infinito", "libertad" y "democracia" son los conceptos que va a destruir la ontología de Heidegger como la tarea propia del existencialismo alemán, como filósofo, ciudadano, sujeto de derechos, individuo con alma propia y eterna. Además, este sujeto, el hombre de la Revolución Científica como heredera del Renacimiento, es el hombre que ha descubierto, desde su finitud, el "infinito" del Universo. Y, junto a lo anterior, el mundo se ha descubierto a sí mismo como un mundo de relaciones humanas. Así las cosas, ¿a quién le va a interesar esperar a ver cómo Heidegger acabará identificando al Ser con la Nada?

El mundo humano, demasiado humano, al que apunta el existencialismo francés no es al del Ser, sino:

> Al mundo de las "relaciones sociales, una pedagogía, una teoría de la historia, una moral y una idea del hombre. (Uranga 2013: 175)

Con esto Uranga no quiso decir que en el existencialismo alemán no se diera una pedagogía, una moral, una teoría de la historia, sino, más profundamente, que en todas estas disciplinas lo que está, y sigue estando en juego, es la "idea" del hombre que, de por sí, ya no nos pueden ofrecer los "existenciarios" heideggerianos porque, precisamente, la ontología ya no trata con ideas ni entes, sino directamente con el Ser. (Siempre he comentado entre fenomenólogos que se necesitaba mucho *Gemüt* y Sapere Aude! para hacer lo que hizo el viejo Husserl. Meditar, es decir salvar desde la fenomenología alemana a Descartes en París y en 1929) Se prefiere desde el grupo "Hiperión" el existencialismo latino de Sartre, frente al existencialismo alemán heideggeriano, porque, y es cierto, en la ontología Latinoamericana la cuestión del "ser" y del "es" siempre están mediatizadas por las relaciones sociales, por las relaciones de unos hombres

con otros hombres. Y de ahí saldrá el ser, y no al revés. Esta es la promesa de "salvación" que, ojo avizor, Uranga está percibiendo en el nuevo horizonte del existencialismo de Sartre.

> (...), mientras los heideggerianos parten el cabello en ocho partes, para ver en cuál de ellos va a quedar el hombre como "centinela de la nada" y "pastor del ser". (Uranga 2013: 175)

Y estando interesado por la filosofía de Heidegger, y habiendo estado estudiando en Alemania, creo que no es descabellado pensar que nuestro autor hubiera estado al corriente del "des-encuentro" de Cassirer y Heidegger en Davos, 1929, precisamente a propósito de la pregunta *¿Qué es el Hombre?*

Siguiendo el texto nos encontramos que el ser salvados por otros no es un problema para el mexicano; pero, eso sí, es el mexicano quien "elige" ser salvado por Sartre y no por Heidegger. Aviando al lector, de aquella y de esta época, que la elección que hizo esta "generación" de discípulos de Gaos no solo tiene en mente a Sartre, sino también, y esto es decisivo, a Husserl y a Merleau-Ponty. El final del artículo, de hecho, todo el artículo, ha sido objeto de estudio desde la metodología que vengo denominando en mis libros como "micro hermenéutica". Fue la misma metodología que utilicé en mi trilogía dedicada al análisis pormenorizadamente crítico; teniendo en cuenta tanto el "contexto" como las ideas aparentemente "secundarias" que parecen, en una lectura poco profunda, de poca importancia. No se trata de un error de Uranga; quiero decir que hay que comprender bien el estilo de escritura de quien tiene que decir mucho en un corto espacio; para un público especializado y, al mismo, tiempo sin una excesiva formación filosófica. Estos "suplementos culturales" tenían la intencionalidad de orientar en el pensamiento a un público más amplio. Y, desde esta óptica, encuentro tres cuestiones importantes que realmente "cuestionan" el existencialismo mexicano de cuño alemán. Y que, a su vez, nos desvelan de forma definitiva la aparición de un nuevo existencialismo de cuño "mexicano" o, mejor, "mestizo", que,

aunque apoyado en Sartre, ya estaba claro con Uranga que se trataba de "algo más" que, pienso, no está en la ontología del tratado de Sartre. Aunque, me parece podríamos rastrear en su obra literaria aspectos filosóficos brillantes en donde no se sabe muy bien, ni falta que hace, en dónde acaba la narrativa, la novela y dónde aparece la tematización filosófica. Uno de los ejemplos que a mi particularmente me gustan más es la novela *La Nausea*; en donde a través de la propia trama narrativa el filósofo y escritor Sartre consigue que el personaje transite del "ser-con" de la ontología de Heidegger, al "el-ser-para-el-otro". Esto nos quiere decir que la filosofía hace lo que puede, mientras que la literatura hace lo que quiere. O en otras palabras que la literatura a diferencia de la filosofía, esta muchísimo más cerca de la realidad que vivimos y de la misericordia.

1°) La rebelión de estos discípulos, en cuyo nombre habla Uranga, y sin entrar, por ahora, hasta qué punto es válido, de lo que no cabe la menor duda es de que ya no estaban de acuerdo ni con la filosofía ni con la metodología de José Gaos. Esto es así porque se reivindica una filosofía "de México y para México" (Uranga 2013: 176). Quiero llamar la atención sobre algo elemental. Para tomar conciencia de esta afirmación, antes, mucho antes, la conciencia reflexiva, crítica, ha tenido que topar con un obstáculo. A nuestro juicio, ese obstáculo es el existencialismo alemán del maestro español de San Bernardo. Y es por esto por lo que Uranga trae a colación "metodológica" el pasaje de *El Espectador* de Ortega y Gasset. ¿De qué está hablando Uranga?: de que la única forma de ser español en México, y no morir en el intento, es el hacer una labor filosófica de "intérprete".

> En "El Espectador" dice Ortega y Gasset que el español, por regla de prudencia, debe siempre presentarse, frente al hispanoamericano, no como español sino como *actual*. Mientras el español asuma ante nosotros el papel de intérprete de lo actual, de lo actualísimo, nos tendrá de su parte; pero en cuanto deje caer ese papel y se acoja lisa y llanamente a su

> meollo tradicional el latinoamericano le volverá la cara en un gesto que desde luego no nos ocultamos, es de ingratitud y de inautenticidad. Me parece que con este juicio, que es de Ortega y no mío, ha tocado el maestro español una de nuestras maneras más decisivas de ser. (Uranga 2013: 175-176, cursiva nuestra)

O "español" o "actual" remite a la disyuntiva exclusiva o existencialismo alemán o existencialismo francés (latino). En otras palabras, que tuvieron que doler mucho al maestro español José Gaos, porque el discípulo mexicano le está diciendo, no tan sutilmente, que Gaos no ha entendido las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset porque, a la vista está, José Gaos no estaría "meditando" sobre México, sino única y exclusivamente sobre la filosofía heideggeriana. Gaos no ha comprendido, no ha hecho suya, la cuestión orteguiana de tener que "salvar" ("meditar") nuestra propia "circunstancia". José Gaos sigue en España o mejor en Alemania. Vive en México como "transterrado"; y conocemos por estas "confesiones" que, sin la menor duda, creyó serle fiel a la patria de "origen" y a la patria de "acogida" mediante una rigurosa puesta en práctica de su vocación como profesor de filosofía. De la extraordinaria "bondad" de esta profesionalidad ya ha hablado Uranga con enormes y sinceros elogios. Pero...siempre hay un "pero", porque por culpa de su amor a Heidegger, y aun teniendo en consideración lo que de este detalle nos cuenta Díaz Ruanova (1982), que Gaos no se consideraba "unexistencialista de "hueso colorado", no obstante, nunca, según Uranga, se habría hecho "cargo", o responsabilizado, del ser del mexicano.

Afilando los lápices y bolígrafos y plumas fuente para continuar la tradición filosófico cultural de Samuel Ramos, entre otros, Uranga y sus compañeros del "Hiperión" se cansaron de las batallitas del "Ser" y sus des-velamientos históricos a la hispano-alemana. Uranga lo dice claro y alto: ya estamos hartos que ustedes, eminentísimas, nos quieran educar con el "meollo" del Ser. Tanto tenía que imponer la figura de Gaos que Uranga

pone en medio de la discusión filosófica académica entre él y Gaos, al propio Ortega y Gasset.

2°) Los hechos históricos culturales avalan lo que venimos afirmando. A mediados del año anterior al que escribe, Uranga nos dice que "Hiperión" quiso decir algo parecido al *Dasein*, pero como presentación en público de la "pugna" académica. Estos Luis Villoro, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla y el propio Uranga, escenificaron la lucha contra el "Ser" de Heidegger. ¿Cómo? A través de un ciclo de conferencias sobre "Existencialismo francés". Atención: tan solo hacía tres años que había acabado la II Guerra Mundial y el horror nazi, del que ya se sabía, aunque no en su gran magnificencia maligna.

> El calificativo no dejaba ya lugar a dudas. El título era un juicio de valor. Nos lanzábamos a la empresa de aclimataren nuestro medio las ideas del existencialismo francés, de echarnos a cuestas la responsabilidad de una elección. (Uranga: 176, cursivas de quien esto escribe)

Estas cuatro líneas de Uranga son, a mi juicio, magníficas porque nos sirven como una lección magistral sobre la filosofía, en sí, del existencialismo alemán. Vamos a detenernos un poco en este crucial asunto filosófico, moral y político.

No se trata de otro "comentario de texto" al uso académico, ni de otra "tesis doctoral" sin tesis; pero ocasión baladí para el típico ejercicio de halterofilia con citas, a ser posible en alemán porque, de esta guisa, el lenguaje suena de forma más "profunda" que en francés, español, italiano o inglés. Uranga va directo al grano para afirmar, y para quienes quieran o puedan seguirle, que la diferencia fundamental entre el "existencialismo alemán" y el "existencialismo francés" es que el latino se basa en "ideas" y el otro en "existenciarios". Aunque esto último no lo escriba nuestros escritos, cualquier alumno de filosofía (al menos de aquella época) tenía que saber que, precisamente, la "diferencia ontológica" entre el *Dasein* alemán y la existencia latina, recuerden: *existentia*, es que "ser" alemán es "Tener-que-

ser" alemán. El ser del Ser no puede ser otra cosa distinta al "es" de su propio "fundamento" (*Grund*). Y, de ahí, que en *Ser y Tiempo* nos podamos topar con frases como esta al cuestionarse el sentido de la pregunta por el Ser. La frase: "el fundamento del fundamento" o "la base del fundamento"[6]

Les prometí dar, al menos, un ejemplo de los errores de traducción que hay tanto en la de José Gaos como en la de Jorge Eduardo Rivera (Fondo de Cultura Económica y Trotta, respectivamente). Este importante conocimiento es algo que debo a mi maestro, y amigo Emmanuel Faye (2018) quien, al señalar estos errores mayúsculos de la traducción francesa de *Ser y Tiempo*, me dio la oportunidad de hacer lo mismo con las dos traducciones que, hasta el momento, tenemos en español. Nuestra crítica a los traductores españoles no implica, ni mucho menos, un juicio de valor: no se trata de "mala fe", sino de ignorancia del contexto histórico-cultural y político o "mundo circundante" desde el que se proyecta la ontología heideggeriana. Máxime cuando el §77 ya nos avisa del calado histórico del problema: "Conexión de la precedente exposición del problema de la historicidad con las investigaciones de W. Dilthey y las ideas del Conde Yorck" (Heidegger 2003: 412-418). El texto en alemán dice así:

> Die Bodenlosigkeit des Geredesvesrperrtihmnicht den Fingang in die Offentlichkeit, sondernbegrünndstigtihn. (1934, §77, 401)

De forma muy breve[7] señalaremos algo tan obvio como que la ontología de Heidegger no puede estar reclamando, en contra de la anterior ontología, ni "el fundamento del fundamento", como traduce Rivera, ni como "la base del pensamiento" como hizo Gaos.

[6] Véase, al respecto, el crucial §77 (Heidegger 2003: 416; Heidegger 1962: 433).

[7] Envío al lector interesado a mi libro (Quesada Martín, 2015) en donde he estudiado esta problemática del "suelo" (Boden) tanto en Ser y Tiempo como en los Escritos Políticos, así como en Carta sobre el humanismo.

> «Cuando se concibe la filosofía como una manifestación de la vida, no como la expectoración de un pensamiento sin base, y que parece sin base porque se desvía la mirada de la base de la conciencia, es la tarea tan escasa en resultado como enmarañada y trabajosa en su realización». (El estar libre de prejuicios es un supuesto y este difícil de lograr). (Heidegger 1962: 433)

Heidegger está comentando la crítica del Conde Yorck a Dilthey porque aún no se decide por un historicismo realmente alemán lo que, a su vez, implica la destrucción de la fenomenología y de la filosofía. Si se parte, como hacen Yorck y Heidegger, de que la filosofía es "una manifestación de la vida", entonces ha quedado claro que la filosofía no puede separarse del "naturalismo" contra el que estuvo luchando Edmund Husserl toda su vida. Y si la filosofía, es decir, la pregunta por el sentido del ser o de la existencia es una "manifestación" (des-velamiento) de la vida, debería quedar claro que para esta filosofía alemana el fundamento de la "conciencia" no puede estar en el mundo de las ideas, la razón, lo razonable, la lógica y los argumentos, sino en la preeminencia ontológica del *Dasein* o Ya estoy aquí. Si vamos al original alemán veremos que el término que designa el fundamento de la filosofía en tanto "manifestación" de la vida es, como venimos diciendo, *"Boden"*; que Gaos y Rivera han traducido por "base" o "fundamento". ¿El fundamento del fundamento? Pura verborrea si no se atiende al contexto: el movimiento filosófico y político alemán denominado, en principio, "Suelo y Sangre" (*Boden und Blut*). El antisemita Conde Yorck von Wartenburgera de este movimiento. Muy difícil lo tenía Gaos para conocer estos detalles. Es bastante comprensible que José Gaos no dispusiera de los conocimientos históricos que hoy tenemos; muy especialmente de la *Correspondencia* entre Dilthey y Yorck. Pero Rivera sí que tenía estos conocimientos "a la mano". Sea como sea la traducción es errónea desde el §1 de *Ser y Tiempo* porque, como escribo, "*Boden*" se traduce al español unas veces como "base" y otras como "fundamento".

Pero Heidegger, al cuestionar el sentido de la pregunta por el ser, no pide una idea, ni más lógica, ni otro concepto, sino el suelo, la tierra, la patria, del comienzo de los conceptos griegos. Véase en Heidegger (2003: 25) un ejemplo de los 73 errores que siguen haciendo de *SeinundZeit* un libro completamente ilegible en español. Pero no puede seguir durando el mito del existencialismo; hay que deconstruirlo. En el §1 (Heidegger 1962: 11) el autor de la destrucción de la historia de la ontología avisaba de forma muy clara. La pregunta sobre el ser ha desaparecido en Occidente porque la filosofía teorética ha perdido su "*Boden*". En esta ocasión Gaos recurre al término "terreno" para traducir lo que quiere decir Heidegger: la pregunta por el ser carece de "sentido" porque ha abandonado el terreno, el suelo, del comienzo de la filosofía griega. Y el mito-timo del existencialismo alemán no es otro que el de tratar de convencernos que el teorema de Pitágoras o la Lógica y Ética de Aristóteles son manifestaciones culturales de la vida específicamente griega. Como si lo esencial o fundamental de la filosofía estuviera en su "origen" geográfico. Pero lo que para nosotros solo es irracionalismo, para Heidegger es la clave "hermenéutica" para volver a preguntar, ahora (1927), con "suelo", sobre el sentido de la pregunta por el ser. Conclusión: si el ser es "universal" es porque está "vacío" (Heidegger 1962: 11).

73 veces es, exactamente, el número de veces que en esta obra aparece el término "*Boden*"; dentro de este mapa terminológico, el término "*Bodenlosigkeit*" aparece 9. Último ejemplo aplicado a la crítica de Heidegger a Descartes:

> Offenbaren die Paralogismen trotz ihrer fundamentalen Bedeutung nicht die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst von Descartes' res cogitans bis zu Hegels Begriff des Geistes?(Heidegger 1967: 320)

Descartes, como ocurrirá con Husserl, están fuera de la ontología y del existencialismo alemán de Heidegger porque para éste la existencia precede a la esencia (*teoría*). Ni el "cógito"

cartesiano ni el "sujeto trascendental" tienen "*Boden*". Tanto el filósofo francés como el fenomenólogo alemán son ejemplos modernos de la esencial "decadencia" y "nihilismo" en el que ha caído Occidente: una filosofía, una ciencia, un pensamiento sin suelo. El haber dejado Rivera el término alemán "Dasein" como santo y seña de esta ontología, ha contribuido mucho al despiste generalizado. Lo primero no es el "Dasein", ni siquiera la "existencia", que ya es un concepto elaborado por el hombre, sino el suelo, la tierra de origen o "Heimat" de los conceptos fundamentales del comienzo griego de la pregunta por el Ser. El "ser-ahí" de José Gaos (Heidegger, 1962) sí puede ponernos en la pista de la reveladora fuente de conocimiento que nos puede aportar el existenciario "*Boden*", tan mal atendido hasta el momento.

Ahora bien, la intuición del grupo "Hiperion" por boca de Uranga sigue en pie a pesar de la "dedicatoria" de *Ser y Tiempo*: "A EDMUND HUSSERL, con admiración y amistad. Todtnauberg, Selva Negra, 8 de abril de 1926". Para mi Uranga tiene un plus de inteligencia porque su maestro, José Gaos, nunca supo que Heidegger quitó la dedicatoria. Todos pensamos que un libro dedicado a Husserl por "admiración" y "amistad" no tenía más remedio que contener el despliegue fenomenológico que había iniciado Husserl. Algo así, para resumirlo en dos palabras, que esta obra sería una continuación del horizonte de sentido al que tenía que aspirar la filosofía: a la universalidad. Pero el mexicano Emilio Uranga no cayó en este espejismo (por cierto: ¿por qué se sigue editando la obra de Heidegger con una dedicatoria que él mismo borró?). Pero vayamos a las cosas mismas. Uranga se percató de que es ontológicamente imposible "aclimatar" el existencialismo alemán en México y, en general, en Latinoamérica, porque el "suelo" no se trasplanta. En esta cuestión Uranga nos ha pasado como una flecha y su espíritu burlón debe partirse de risa en los Congresos heideggerianos y su pose de autenticidad. Lo que podemos, y hasta debemos, trasplantar de un terreno a otro son las buenas ideas. Aunque,

para una excepcional clase de filosofía como la que nos sigue dando Uranga, ya debería estar más que claro y distinto que "elegir", lo que se dice "poder elegir, es algo que única y exclusivamente lo podemos hacer en el eje de coordenadas de las "ideas" ειδοζ. Esta rotunda oposición al existencialismo alemán conlleva, obvio, una lucha por quiénes son los griegos y qué significan realmente los términos griegos "auténticos". No lo podemos explicar aquí; pero no fue fruto del azar que Heidegger animara a aquellos alumnos universitarios a adorar al Führer: "nada de ideas".

A mi juicio, en calidad de residente permanente y "español que intenta ser actual", la pugna académica no tenía más remedio que dar lugar a la pugna política, a la lucha por las ideas políticas. No se puede "elegir" acerca del teorema de Pitágoras; tampoco podemos "deliberar" sobre la ley de la gravedad (aunque, cierto es, el suicida que de verdad se quiera matar lanzándose al vacío, tendrá que tirarse de un séptimo o décimo piso, y no desde una planta baja). A lo que apunto, con el maestro Uranga, que solo pueden elegir los seres humanos; y, dentro de estos, únicamente los que son "contingentes" o "vulnerables". Gracias al existencialismo francés Occidente abre una puerta para que retorno la Ética y la Política al corazón del hombre. Máxime, después de la circunstancia que fue la II Guerra Mundial y el racismo nazi. Y atención: no estoy afirmando, ni mucho menos, que José Gaos no fuera "republicano". Sí sostengo que Uranga y sus compañeros le estaban diciendo al maestro español que ser existencialista heideggeriano" y, a la vez, "republicano", era una contradicción en sus términos.

Al filo de esta problemática sobre qué debe ser auténticamente el Ser y cómo acabará identificándose el Ser con la Nada, estos discípulos cogieron al toro por los cuernos. México, la filosofía mexicana, la cultura mexicana, es más, el ser humano no se merece acabar fagocitado en una filosofía que no le deja elegir.

3°) Nos cuenta Uranga que la reacción de José Gaos les cayó en el invierno de ese mismo año de 1948.

> Por primera vez el maestro habló de Sartre y, como era de esperar, como esperábamos, lo hizo en ademán condenatorio. (...) Creían maliciosamente [los compañeros de aula] que nuestra adición incondicional a todo lo que de él viniera. Pero sus palabras, lejos de sernos desafectas, consolidaron, como pocos testimonios, *nuestro propio camino*. (Uranga 2013: 176, cursivas nuestras)

En el último tramo del artículo, la "elección" entre "o existencialismo alemán o existencialismo francés" queda conectada al concepto de "responsabilidad" (Uranga 2013: 177). Responsabilidad ontológica, moral y política.

§4 Vulnerabilidad, zozobra, suerte, accidente

En los siguientes trabajos de Uranga como "Ensayo de una ontología del mexicano" (1951), auténtico Prólogo de su obra fundamental *Análisis del ser del mexicano* (1952), entre otros textos también importantes. el filósofo mexicano nos propone la brillante y audaz "idea" de considerar el "ser" del mexicano como un "accidente". Tiene sentido, a la luz de todo lo anterior, decantarse por el existencialismo sartreano o latino porque lo que Uranga busca, eso pienso, no es una ontología del Ser, sino una ontología del Estar. He llegado al final del mismo; ahora solo adelantaré tres cuestiones decisivas de mi escrito, y les prometo una segunda parte del mismo; pero solo diré dos cosas.

La primera es que me parece un acierto, una verdadera novedad en filosofía, querer ensayar una ontología no del Ser, sino del mestizo. Aunque se menosprecie el pensamiento de Uranga, creo, con Guillermo Hurtado, que cabe recuperarlo. Por ahora daré una clave: Uranga está más cerca de los griegos y de Aristóteles que Heidegger. Sí, lo sé, es una blasfemia; pero me importa, exactamente, un bledo. No necesitamos el

humanismo existencialista alemán, ya sabemos, o deberíamos saber, lo que ha dado de sí en tanto "responsabilidad". La "zozobra" del mexicano (por cierto: zozobra quiere decir "inquietud, aflicción y congoja del ánimo", según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*), en relación a una ontología en la que se percibe fuera del mundo o fuera del Ser. Más concretamente, es por la exigencia de la pureza racial que late en el existencialismo alemán por lo que la zozobra, entre ser y no ser del mexicano, se revela como autoconciencia del negacionismo ontológico hacia el mexicano. En la relación maestro-discípulo aparece una quiebra porque lo que antes era una pugna académica, ahora se ha transformado en una larga pugna política. La autoconciencia de Uranga como mexicano es, en definitiva, el conocimiento filosófico de que el ser del mexicano ha sido ninguneado por el existencialismo heideggeriano que deviene de forma inequívoca, de la propia ontología de *Ser y tiempo* de Heidegger que, el maestro Gaos no se cansaba de repetir. He repasado mi biblioteca y, al final, cito este pasaje de *Las Troyanas* de Eurípides.

Hécuba: (...)
Hijo querido, qué desdichada muerte. Pudiste haber caído
luchando por tu ciudad, tras alcanzar la edad del hombre
ycasarte con el poder de un rey semejante al de un dios y
morir dichoso, si algo de esto hace feliz.
(...)
Oh, manos, dulce imagen de las de Héctor
ante mí ahora rotas por las muñecas;
querida boca, de las que salín palabras tan confiadas,
estás muerta; me mentiste cuando, echándote en mi cama
me decías: "Madre, cuando mueras me cortaré
el largo cabello en tu memoria y traeré hasta tu tumba
a compañeros de mi edad para cantar tu despedida".
Nada de esto ocurrió; soy yo, una anciana sin ciudad y sin
hijos la que debe enterrar tu triste cadáver, tan joven,

En vano fueron toda la ternura, mis atenciones,
tus sueños. ¿Qué dirá el poeta, qué palabras escribirá
sobre tu tumba? Yace aquí un niño que los argivos mataron por
temor; Vergonzoso epitafio para Grecia.
(...)
Estúpido el mortal que, prosperando, cree que su vida tiene
sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna [suerte: tuxn] es el
saltar atolondrado del demente, y nuca nadie es feliz para siempre.
(Nussbaum 1995: 397-398)

He preferido la traducción que propone Martha C. Nussbaum (1995) no solo porque el traductor, Antonio Ballesteros, ha conseguido salvar la musicalidad del griego, sino, y, sobre todo, para que el lector tome buena nota de este título. La fragilidad del bien nos señala dos cuestiones: 1°) que, a diferencia de lo que creyó Platón, la idea del "bien" es tan frágil como la propia condición ontológica de los seres humanos; y 2°) que en toda tragedia (no solo griega) se levanta un "testimonio" —para decirlo con Walter Benjamin y sus Tesis contra la Filosofía de la Historia— de filosofía crítica que, frente a la Dialéctica como "motor" de la Teleología y de toda Teodicea, se impuso la tarea de narrar la historia desde, para decirlo con Portilla, el lado de los vencidos, en Troya y en cualquier otra parte del mundo.

Y, en segundo lugar, que no me parece acertado, ni con futuro, la interpretación que nuestro colega, y amigo, Guillermo Hurtado, hace de la filosofía de Emilio Uranga en el particular propósito de querer vincularlo, actualmente, a las críticas generales contra el "eurocentrismo" (Uranga 2013: 25-26). La disyunción exclusiva —o existencialismo alemán o existencialismo francés— es la base que le posibilitó a Uranga hacer un ensayo sobre el ser del mexicano. Su magnífica crítica a Heidegger, que hay que desarrollar, ya nos está diciendo que no

hay una sola Europa, sino, y como mínimo, dos: a) la alemana y b) la latina. Escribiendo estas líneas la imaginación analógica, que diría nuestro colega Mauricio Beuchot, viene hasta mi computadora para susurrarme al oído: "*Casablanca*". En 1942 se estrenó la película con Humprey Bogart e Ingrid Bergman, entre otros protagonistas. Estoy seguro de que la vio Uranga, y que tuvo que sonreír, como ahora lo hago desde el recuerdo, ante el famoso pasaje fílmico en el no menos famoso restaurante y bar del protagonista, *Rick's Café Américain*, aquellos oficiales nazis y sus admiradores se pusieron a cantar en voz alta el himno nacional alemán. E, inmediatamente, Lazlo, el marido de la que fue amante de Rick en París antes de la invasión, se levanta de su mesa y, enardecido, le exige a la orquesta que toque *La Marsellesa*. Lo que Bogart confirma con la cabeza. Casi todos acabaron cantando el himno francés. Nada pudieron hacer ahí los nazis porque Estados Unidos aún no había entrado en guerra y el dueño del restaurante era un norteamericano.

El traer a colación esta película no es baladí para la filosofía política. Tanto los socialistas como los comunistas han sido siempre "anti-norteamericanos". Un ejemplo de lo que afirmo lo dio la pareja Sartre-Beauvoir inmediatamente después de la liberación de París: instaron a los soldados de EEUU a que regresaran a su casa. *Go home*. Entonces, ¿qué significado tiene realmente el término "eurocentrismo"?; ¿tiene validez moral cuando es el capitalismo y la sociedad abierta quienes reciben la crítica; pero, a la inversa, la ideología de izquierdas en Latinoamérica no quiere ver el comunismo, y sus desastres de todo tipo, como un producto cultural y político europeo?

Llama la atención, otro tema a desarrollar, que Uranga entienda "lo español" como "sustancia"; sin caer filosófica e históricamente en la cuenta de que si, en verdad, "lo español"se tuviera a sí mismo como "sustancia", entonces jamás se hubiera dado el mestizaje entre indígenas y españoles. El 12 de mayo de este año 2022, se cumple el centenario de la publicación de *España invertebrada*. No fue, es verdad, la última palabra de

José Ortega y Gasset sobre la "inferioridad" de España respecto de la sólida Alemania. Pero en este libro vertió su complejo de inferioridad ante la gran Alemania filosófica y científica. El caso es que a los españoles el filósofo los infravalora; dando como causa histórica, precisamente, la ausencia de auténtica sangre teutónica, ya que los alemanes que llegaron a la Península Ibérica no eran alemanes puros o con "sustancia". Para Ortega España era el "problema" y Europa la "solución". ¿Qué "Europa" era la solución? ¿La del existencialismo alemán? Por supuesto que Ortega estaba en las antípodas del nazismo y de la política del Ser de Heidegger. Y hay un detalle en la Obra de Ortega no atendido por Uranga. El filósofo madrileño afirmó que el hombre no era un participio, sino un "gerundio". Por lo tanto, no se trata de lo que "es", sino de "lo que hay que hacer", sin olvidarnos de nuestras propias circunstancias.

Y me atrevería a adelantar que esta ontología del ser del mexicano como "accidente", sin entrar, por ahora, en el tema de la Leyenda Negra, solo se puede llevar a cabo en el marco ontológico y ético-político de Occidente.

Quedan muchos problemas por analizar como el prejuicio ideológico del mexicano, según Uranga, por el francés en contra del español. Pero, caramba, hasta donde nos enseña la historia es que los franceses no se quedaron para mezclarse; ni en México ni en las Antillas.

También me comprometo ante la comunidad académica mexicana a estudiar el paradigma que Emilio Uranga tiene de "lo" español: Don Juan. Afirmando, al respecto, un paralelismo entre las conquistas de Don Juan y la Conquista de México por los españoles. Hasta el punto caricaturesco de entender la Conquista como la absoluta libertad donjuanesca de hacer lo que les dé la gana. A diferencia de los franceses, más dignos.

¿Y por qué razón ontológica Uranga se fijó en el mito "español" del Don Juan como clave de la sustancia española, en vez de pensar en El Quijote (y Sancho Panza) como otra modalidad del ser español?

En fin. Me ha sorprendido esta vinculación que lleva a cabo Guillermo Hurtado del pensamiento de Uranga con el presente mexicano ¿en busca de sus auténticos orígenes anti españoles, anti occidentales? Lo escribo entre interrogantes porque, hace muchos años, me impactó muy positivamente, el artículo que Hurtado (1994) publicó, en donde este filósofo mexicano nos aclaró el sustrato metafísico pre-crítico o dogmático de todo "nacionalismo". Tanto el ser alemán, como el ser mexicano, español o francés, solo es el producto de la deglución de los hombres en tanto particulares concretos, que es lo único que realmente existe, la deglución, decía, de los individuos mortales y únicos, en aras del Ser o de la Patria o de la Nación. Como si "el mexicano", "el alemán" o "el español", tuvieran realmente una vida cotidiana fuera de los manuales que lo inventan.

Y, obvio, como para esta metafísica y ontología de los pueblos originarios, dicen desde la Administración del Ser mexicano, lo único válido es el sentimiento de pertenencia a una raíz que no cabe conocer, sino solo vivir, pues nada de ideas. La teoría del conocimiento y la epistemología son sustituidas, desde el kínder a la Universidad, por el "cómo" se sienta y auto perciba el ser autóctono. Es la nueva Educación al servicio de la facticidad histórica del *Dasein* Latinoamericano. Llámese pueblos originarios como lo auténticamente mexicano, o bien catalán, vasco y gallego como formas de existencias humanas originariamente anti-españolas.

De Heidegger y su liberación romántica del "ser-ahí", que se opone, rechaza, la investigación de la razón pura sin atender a los prejuicios personales ni colectivistas, tomó el profesor Enrique Dussel la consigna "transmoderna" de una liberación ontológica de Latinoamérica para darle el fundamento (Ser) que le faltaba a la teología de la liberación. En efecto, Dussel como Heidegger no es, ni mucho menos, "posmoderno" (Barthes, Vattimo, Foucault, Lyotard, Derrida), sino "transmoderno". De forma que nos resulta obvio emparentar la filosofía de la liberación de este autor con la conquista heideggeriana de "vuelta

al origen" que no es otra cosa sino el mito de la autoctonía envuelto en el mito de la *Kultur* como el gran mito del siglo XX: los pueblos originarios arios. No pierdan de vista algo tan importante como que el Romanticismo alemán, movimiento de liberación nacional cuyas raíces se hunden en la Reforma protestante de Lutero y Calvino, es el caldo de cultivo principal para que desde Europa se luche, culturalmente, contra Europa. Por este motivo histórico cultural y político puedo calificar la obra de Heidegger como el paradigma a segir por los críticos de los valores de Occidente, valores calificados, precisamente, de "eurocentrismo" y/o "globalización". Para Dussel la "descolonización" o, con más propiedad en atención a lo que él mismo dice, "El Giro Descolonizador", no se puede hacer desde Occidente y sus filosofías, sino que se tiene que llevar a cabo, atención, mediante la destrucción de la teoría del conocimiento en la que se basa Occidente. Este filósofo, laureado por Hugo Cháves, y todo lo que afirmo está en *www.enriquedussel.com*; mientras que para un resumen, hecho por el propio autor, del llamado "giro descolonizador", usé la Entrevista colgada en internet con el título "El Giro Descolonizador", Dussel pretende, les decía, liberar a Latinoamérica mediante la destrucción anticolonialista de la epistemología —"Nadie entre aquí sin saber matemáticas (geometría)"— en aras de la autonomía existencial de cada ser-ahí. No se trata de ir en contra de este o aquel idealismo, materialismo, fenomenología, aristotelismo, kantismo o, si lo hubiera, por qué no, "uranganismo", sino de la total descolonización de la "theoria" en su sentido abstracto, universal e infinito. Este "panorama contemporáneo de la filosofía", para decirlo con las palabras e intención del profesor Ángel Xolocoztli, citado al comienzo de este ensayo, está, en efecto, en manos de las ideologías hermenéuticas de vuelta al Origen. Estas ideologías, que nada quieren saber de la filosofía crítica con capacidad de "veto" en el uso público de la razón, configuran el paisaje totalitario o colectivista de nuestra actualidad; bien bajo el rostro de las identidades originarias, ya descaradamente

racistas, bien como feminismo de 4a generación, sin olvidar que todas las liberaciones nacionalistas del tipo "La lengua es la casa del Ser", todas ellas tienen un punto trágico de entronque con este "existencialismo alemán" que defendía Heidegger.

Por todas estas razones la filosofía del mexicano Emilio Uranga, con toda su vital problemática, me parece "actual". ¿Quién ganará esta insensata lucha cultural por la existencia auténtica o del Ser? ¿El existencialismo alemán de Heidegger o el existencialismo francés de Sartre? ¿O alemán o latino?. Emilio Uranga es nuestro contemporáneo. Falta entender qué significa, ahora, "alemán" y qué "latinoamericano". Lo que nos va a exigir no un esfuerzo en los sentimientos, sino un esfuerzo en el entendimiento, en la razón, para que la filosofía siga "existiendo" como libertad de la razón crítica en una ilustración sin fin gracias a la que, de generación en generación, las personas reactiven nuestra vida de logos, la vida examinada al margen de prestigios personales, intentando echar luz sobre la opacidad del presente que somos.

Referencias

Aubenque, P. (1999), *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.

Bartra, R. (2019), *Anatomía del mexicano*. Ciudad de México: Penguin.

Benjamin, W. (1982), "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*. México: Premiá.

Beuchot, M. (2000), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM-ITACA.

Bueno, G. (2016), *El mito de la Cultura*. 10a. Oviedo: Pentalfa Ediciones.

Conrad, J. (2008), *El corazón de las tinieblas* (Traducción de Sergio Pitol). México: Universidad Veracruzana.

Curtiz, M. (1942), *Casablanca*. Warner Home Video.

Descartes, R. (2001), *Discurso del Método*. México: Porrúa.

Díaz Ruanova, O. (1982), *Los existencialistas mexicanos*. México: Rafael Giménez Siles.

Dussel, E. s/f. "Página personal". (www.enriquedussel.com).

Eco, U. (1997), *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid: Cambridge University Press.

Eurípides (2009), *Las diecinueve tragedias*. México: Porrúa.

Farías, V. (1989), *Heidegger y el nazismo*. Madrid: Akal.

Faye, E. (2018). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los cursos y seminarios de 1933-1935*. Madrid: Akal.

Gaos, J. (1977), *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.

García Gual, C. (1981), *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.

Goethe, J. W. (2014), *Fausto*. Madrid: Alianza Editorial.

—, (1980) [1832]. *Faust. Eine Tragödie. Erster und zweiter Teil*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Hayek, F. A. (2011), *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1934), *Gesamtausgabe*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag.

—, (1962), *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

—, (1967), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

—, (1989), *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista Der Spiegel*. Madrid: Tecnos.

—, (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* (Traducción de Jesús Adrián Escudero). Madrid: Trotta.

—, (2003), *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Hurtado, G. (1994), "Dos mitos de la mexicanidad", en *Diánoia*, vol. 40, no. 40: 263–94.

Kant, E. (2013), *¿Qué es la Ilustración?*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1973), *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griegas*. Madrid: A. Machado Libros.

Ortega & Gasset, J. (1939), *Obras completas VIII*, (1902-1916). Madrid: Revista de Occidente.

——(1966), "Shylock", en *Obras completas I*, (1902-1916). Madrid: Revista de Occidente, pp. 522–26.

——(2018), *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.

Ott, H. (1993), *Martin Heidegger: A Political Life* (Traducción de Allen Blunden). Nueva York: Basic Books.

Platón (1969), *Banquete*. Madrid: Guadarrama-Punto Omega.

Popper, K. R. (2006), *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

Quepons Ramírez, I. (2005), *Jean Paul Sartre: La invención imaginaria de sí*. Morelia: Red Utopía A.C., Jitanjáfora y Morelia Editorial.

Quesada Martín, J. (2012), "Heidegger: de la tarea hermenéutica como «destrucción» (1922) a la «selección racial» como «metafísicamente necesaria» (1941), pasando por su adhesión al nacionalsocialismo (1933-1945). La experiencia básica de Ser y Tiempo", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XVII: 24–67.

——, (2013), *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

——, (2015), *Cultura y barbarie. Racismo y antisemitismo en Martin Heidegger*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Rosenberg, A. (2003), *El mito del siglo XX* (Traducción de Adalberto Encina y Walter Del Prado). Chile: Jusego.

Saldaña Rodríguez, A. U. (2015), *La construcción del mito mestizo en la filosofía de José Vasconcelos*. Tesis de Maestría, Xalapa: Universidad Veracruzana.

Uranga, E. (2013), *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México: Bonilla Artigas Editores.

Wolin, R. (1992), *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. Nueva York: Columbia University Press.

Xolocotzi Yáñez, Á. (2020), “Apropiación ontológico-fundamental y apropiación onto-histórica en Martin Heidegger”, en *La apropiación de Heidegger*, P. Gilardi y D. Rocha (ed.). México: Bonilla Artigas Editores: 153–169 .

CAPÍTULO IV

EL MITO DECOLONIAL Y EL DESPRECIO A OCCIDENTE

José Arturo Herrera Melo

§1 Posmodernismo, pensamiento decolonial y cultura del victimismo

Pascal Brucker (2010) afirmaba en su artículo *La conciencia culpable de Europa* que los nacidos después de la Segunda Guerra Mundial tenían la certeza de pertenecer a las heces de la humanidad, esto es, a una especie de civilización execrable que dominó y saqueó por siglos la mayor parte del mundo en nombre de la superioridad del hombre blanco. Como se puede advertir, el simple hecho de producir esta sentencia —y sobre todo de constatarla como eje articulador de muchas opiniones y teorías actuales sobre el orden social— supone que el camino de banalidad, resentimiento y desprecio por las jerarquías, encontrado por la Escuela de Frankfurt, surcado por Lyotard, solidificado por Foucault, Derrida, Deleuze y Vattimo y, sobre todo, publicitado con gran éxito por pensadores decoloniales como Dussel, Quijano y Mignolo, se ha impuesto como ruta reflexiva por antonomasia a nuestro presente.

De la mano de estos pensadores las discusiones mundanas y académicas que hoy se establecen en torno a la estructuración del poder, el establecimiento de la verdad científica y las rutas hacia el progreso, son la mayoría de las veces reducidas a narrativas, estados de ánimo o posiciones partidistas de carácter dogmático. Aquí el problema radica en que, lo que en un primer momento fue un pensamiento filosófico alternativo,

una opción entre muchas otras para conceptualizar al *mundus adspectabilis*, hoy parece haberse impuesto como una máxima del entendimiento. De acuerdo con Kaiser (2020), no deberá escandalizarnos que, si bien, hace más de veinte años Sokal y Bricmont llamaran al posmodernismo "una tontería de moda", hoy en día ese posmodernismo se haya constituido como el contenido mismo de nuestra cultura: una que sumerge a los individuos en el culto al odio, la ignorancia y la pseudofilosofía, ya que amenaza con disolver las tradiciones que nos dieron forma en un mismo torrente de consignas políticas y palabras vacías. Para Kaiser, este posmodernismo, al constituirse como un reproche a los ideales de la ilustración, busca aniquilar no solo a la razón para transformarla en una jerga ininteligible que se hace pasar por teoría sobre el poder, sino que también busca eliminar a toda clase de individualismo, capitalismo y liberalismo, pues, en lugar de apostar por una defensa de la razón, la evidencia empírica y la autonomía personal, busca defender a toda costa un subjetivismo sociolingüístico que intensifique todas las diferencias de raza, género y clase.

Según esto, parece que la seductora tendencia irreflexiva a victimizar indiscriminadamente a cualquier actor social y a trivializar todo indicio de racionalidad occidental hubiera sido elevada ontológicamente en las últimas décadas a un "código moral universal", a un precepto incapaz de admitir una crítica a los fundamentos gnoseológicos de su contenido, a una máxima renuente de valoración juiciosa del progreso de la ciencia positiva o, simplemente, a una norma que evita a toda costa el escrutinio no-ideológico del orden operatorio que rige al mundo. En este sentido, el pensamiento posmoderno, posestructuralista y decolonial parece haber bloqueado por completo la posibilidad del diálogo racional con cualquier postura política-filosófica vinculada al proyecto moderno, al orden estructural o al proceso civilizatorio, pues considera que, de suyo, ésta es por definición antagónica, negativa o errada.

El bloqueo del diálogo racional se ejecuta en el momento en que el ejercicio de la propia racionalidad es juzgada como un acto imprudente, reproductor de injusticias o como una actividad que no admite grados de perfección ni proporciones de efectividad. En este contexto, no deberá sorprendernos que Feyerabend (1986) haya afirmado que las "reconstrucciones racionales" dan por supuesto "el juicio científico básico" pero no demuestran que este juicio sea mejor que el "juicio básico" de las brujas y los hechiceros, o que Bloor (1998) haya declarado que el "conocimiento" es prácticamente cualquier cosa que la gente tome por conocimiento o que Dussel (2000) diga que la civilización moderna simplemente se "autocomprendió" como la más desarrollada y que, por ello, se impuso como exigencia moral desarrollar a los considerados más primitivos o que, incluso, Lander (1999), un autor asociado al pensamiento decolonial, haya dicho que "la censura metodológica" que opera a través de la exigencia de la investigación empírica, la cuantificación y el rigor científico, descalifica por completo la reflexión general y las angustias existenciales involucradas en todo lo que se hace.

En definitiva, analogar el juicio científico con la hechicería, los procesos civilizatorios con la autocomprensión, el conocimiento con cierto voluntarismo y el rigor científico con la descalificación de angustias existenciales, supone no solo la pérdida de un nivel mínimo de racionalidad para discernir entre cuestiones que explican el funcionamiento de las cosas, sino también supone un intento pernicioso por desacreditar, de una vez y para siempre, todas las ventajas o virtudes que, a lo largo de siglos, fueron configurándose gracias a la visión del mundo occidental y, sobre todo, al proyecto de ciencia moderno. Aunque quizás, a juicio de muchos, estas discusiones podrían estar cifradas exclusivamente en el plano académico, es decir, alejadas por completo de la forma de vida que experimentan las personas en sus diferentes sociedades políticas, lo cierto es que, esta forma de enfocar a la Historia Universal, de estimar el valor del rigor científico y de juzgar a toda intervención civi-

lizatoria, está provocando que muchos sectores poblacionales, particularmente los asociados al mundo hispanoamericano, se tornen particularmente más vulnerables a las contingencias, desavenencias e incertidumbres que son inherentes al propio hecho de vivir.

Aquí el problema radicará en que, aquellas personas o sociedades políticas que se dejen envolver por el velo de maya ideológico impuesto por el posmodernismo, el posestructuralismo y el decolonialismo supondrán, en primer lugar, que el virtuoso estado de cosas que fue troquelado con delicadeza histórica durante siglos por la modernidad occidental, permanecerá invariable aun cuando se cuestionen sus fundamentos o se busque refundar sus principios y, en segundo lugar, que las relaciones efectivas que cada individuo establezca con la naturaleza, otros individuos o las instituciones sociales, tarde o temprano deberá sintonizarse, por no decir someterse, a la retórica supuestamente liberadora propuesta por esta clase de pensamientos. El primer caso sería tan absurdo como procurar conservar la belleza y funcionalidad del último piso de un edificio y, al mismo tiempo, buscar dinamitar los cimientos de la estructura que lo soporta; el segundo, sería tan disparatado como exigir que todos los fenómenos que ya fueron explicados por la ciencia moderna, por ejemplo, las cadenas tróficas, ahora tuvieran que someterse a los preceptos morales del animalismo, según el cual, todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos. Para ilustrar mejor la escandalosa discrepancia entre la retórica decolonial y el mundo de los hechos, sería interesante invitar a los autores decoloniales a defender sus doctrinas emancipadoras desde escenarios distintos a las prestigiadas universidades en las que trabajan, pues, según sus propias tesis, estas instituciones representarían históricamente la colonialidad del poder en todo su esplendor.

En todos estos casos, los problemas planteados no son solamente de índole teórica, son por el contrario problemas de índole práctica, pues aquel individuo que esté dispuesto a dina-

mitar los fundamentos de su civilización deberá tener además la fortaleza moral para soportar una vida entre escombros y estructuras convivenciales inservibles. Por otra parte, aquel individuo que espere el paulatino ajuste del mundo a la retórica del deseo y la liberación deberá también estar dispuesto a sufrir incontables decepciones pues difícilmente la operatividad funcional de las cosas se ajustará a las intenciones personales, los estados de ánimo o las perspectivas inverosímiles de mundos posibles. Según esto, cuando una forma de conceptualizar al mundo se fundamente en supuestos ideológicos y no en un análisis riguroso del funcionamiento real de las cosas, suministrará al individuo máximas de comportamiento confusas e ineficientes, destinadas todas ellas al fracaso pues éstas gravitarán entre distorsiones de la realidad que no permitirán la construcción de espacios públicos intersubjetivos capaces de establecer criterios objetivos para discernir entre lo verdadero y lo falso. Desde este punto de vista, parece que se ha vuelto realidad la profecía anunciada a principios del siglo XX por Chesterton (1991) en donde pronto estaríamos en un mundo en el que se abuchearía a un hombre por decir que dos más dos es igual a cuatro, se festejaría a cualquiera que dijera que las vacas tienen cuernos, se perseguiría la herejía de sostener que el triángulo tiene tres lados y se ahorcaría a un hombre por dar la noticia de que el pasto es verde. Todo lo anterior significa que el desdibujamiento de la idea de verdad en el campo de las ciencias, las artes, las técnicas y las religiones, implicará, indefectiblemente, la pérdida del sentido de la dirección individual y, sobre todo, la pérdida de la capacidad de coordinación entre individuos para promover una superación y perfeccionamiento de sus condiciones sociales de partida. Dicho en pocas palabras, una vez perdida la noción de verdad, se corre el riesgo de que las personas y las sociedades políticas pierdan también la capacidad de sobrevivir, adaptarse o progresar.

El auténtico problema que emerge cuando se desdibuja la noción de verdad construida por las ciencias positivas y constatada

por la Historia Universal, es que se aperturan instantáneamente múltiples "horizontes discursivos" y "espacios de reflexividad" en los que es imposible encontrar concurrencia de cursos operatorios y transitividad pragmática entre los hallazgos de los diferentes campos de la actividad humana. Así, una vez abiertos estos horizontes y espacios, será muy complicado construir acuerdos entre puntos de vista, pero también resultará muy problemático trazar proyectos personales o colectivos consistentes entre sí y de larga duración. Lo anterior podría implicar que los enclasamientos históricos, culturales y sociales que antes daban soporte y dirección a la personalidad individual y a la estructura social, ahora pierdan fuerza y se desvanezcan entre arquetipos normativos enfrentados que terminarán dinamitando toda idea de "dirección" y "tierra firme".

Como ya se dijo, quedar envuelto en el velo de maya, construido por el posmodernismo, el posestructuralismo y el decolonialismo, cobrará factura en diferentes proporciones según sea la clase de individuo o sociedad que termine envuelta por esta clase de ideología. En aquellas personas o sociedades que gocen de mayor riqueza y bienestar, los efectos negativos serán menores, mientras que en aquellas que experimenten mayor pobreza y malestar, los efectos serán devastadores. Y es que esta diferenciación de consecuencias puede ser fácilmente advertida cuando se comprenda que aquellos que ya agotaron y volvieron obsoletos los principios rectores de la modernidad y los procesos civilizatorios, serán a su vez aquellos que estén en mejores condiciones para cuestionarlos o reorientarlos, pues ellos ya habrán gozado de los beneficios del proyecto moderno, mientras que aquellos que aún no han experimentado la grandeza y prosperidad conseguida por la modernidad y los procesos civilizatorios quedarán bloqueados en su desarrollo en el mismo momento en que cuestionen sus principios.

Esta hipóstasis de malestar y supuesto agotamiento del proyecto occidental moderno fomentado con gran éxito por el posmodernismo y el decolonialismo en las sociedades hispano-

americanas, se parece mucho al "crimen contra la humanidad" que ya vaticinaba Kant es su célebre trabajo de 1784 *¿Qué es la ilustración?* Según Kant "una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en el que le sea imposible extender sus conocimientos, depurarlos de errores y, en general, avanzar hacia la ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación original consiste en este progreso". (Kant, 1999: 68). En este contexto, será prudente preguntarnos si realmente muchos de los proyectos supuestamente político-emancipadores impulsados por el pensamiento decolonial son en realidad proyectos que buscan reivindicar y empoderar a minorías menos aventajadas o, por el contrario, son movimientos ideológicos, brillante y perversamente diseñados, que las mantiene en inalterables estados de indefensión a partir de una cultura del victimismo.

Se debe mencionar, además, que es altamente preocupante cómo los motivos insurrectos, pero al mismo tiempo destructivos, que en un primer momento movilizaron al posmodernismo y luego al pensamiento decolonial, hoy sean motivos que se manifiestan por todos lados en la vida pública a través de una cultura del victimismo, la intolerancia y la indignación. No es ningún secreto que las perspectivas de género, interculturales, indigenistas, feministas o animalistas hoy se impongan como criterio definitivo en cualquier dilema decisional de la vida pública, independientemente de si este criterio resulta pertinente o no a la morfología de la situación tratada. Cada vez resulta más natural, por ejemplo, que la aplicación de criterios estrictamente técnicos y meritocráticos en la construcción, mantenimiento y perfeccionamiento de las instituciones, sea bloqueada por la imposición mediática de criterios identitarios que, por encima de una cultura de la calidad, prioricen el color de piel, el género, la preferencia sexual o la condición socioeconómica.

Resulta alarmante que una perspectiva tan profundamente decadente en lo relativo a la construcción de la calidad, el progreso y la riqueza, como lo es la perspectiva decolonial, se

apodere poco a poco del sentido común y de las instituciones sin que enfrente algún tipo de oposición o réplica a sus fundamentos. Se tiene plena certeza de que cada una de las esferas que componen la estructura de una sociedad política —comercio, educación, investigación, salud, seguridad, consumo, entre otros— debe organizarse según sus propios contextos determinantes y según sus propios criterios de perfeccionamiento, y no según criterios identitarios o ideológicos que busquen hipostasiarse a su funcionamiento con el fin de paralizarlo o destruirlo. En otras palabras, cuando una institución, por ejemplo, una universidad, un hospital, una empresa, un parlamento o una secretaría de Estado estén más preocupados por imponer visiones ideológicas de lo políticamente correcto, que por infundir dinamismo y calidad a sus propias estructuras, se habrá consumado el proceso de deterioro institucional, el cuál será, en todos los casos, el momento anterior al fracaso de una sociedad política. Dicho esto, se debe poner de relieve que el propósito fundamental de este capítulo será construir un dique de contención a la propagación del pensamiento decolonial, pues se está convencido que, de no hacerlo, es probable que esta forma de pensar se instale con mayor fuerza en muchos idearios institucionales y en muchas formas personales de experimentar la vida. Se confía plenamente en que después de hacer una revisión panorámica de los principios que dan soporte a este tipo de pensamiento y luego un contraste de éstos con los que vertebraron a occidente y a la modernidad, la treta llevada a cabo por el pensamiento decolonial quedará en completa evidencia.

§2 El mito decolonial: origen, tesis básicas y porvenir

Hay que decirlo sin amagues, el pensamiento decolonial sería la expresión más genuina de lo que Gustavo Bueno (2016) llamaría un *mito oscurantista*. Para él, un mito en su sentido formal representaría un proceso de reorganización analógica de un "campo extraño" respecto de un "campo ordinario" a partir de un modelo o paradigma definido. Esto significa que cuando

se construye un mito, lo primero que se hace es identificar los elementos constitutivos de un determinado "campo ordinario", para luego proyectarlos, intencional y racionalmente con nuevas relaciones hacia un "campo extraño" a partir de un modelo preconcebido. Dicho de otra manera, el mito es un "relato representativo que no tiene evidencia inmediata, que supone una reelaboración de las evidencias inmediatas y que, por tanto, se distancia de ellas" (Bueno, 2003: 14). Por ejemplo, algunos de los mitos construidos alrededor del arcoíris toman los elementos constitutivos de un "campo técnico-armamentístico" como lo podrían ser el arco, las flechas, la cuerda de disparo, la fuerza de tracción, el arquero y el blanco al que se dispara, y los proyectan con nuevas funciones, contenidos y fines hacia un campo "teológico-religioso" bajo el modelo de la "lucha entre el bien y el mal". De ahí que, en los mitos védicos, Indra, dios benevolente del trueno y la guerra, utilice al arcoíris como un arco para lanzar flechas de relámpagos a Vritrá, demonio con forma de serpiente que personifica a la sequía, la maldad y la muerte.

En relación con los tipos de mitos, Gustavo Bueno (2016) concluye que la característica fundamental del *mito oscurantista* será arrastrar al error o la falsedad, la del *mito luminoso* conducir al acierto o la verdad, y la del *mito claroscuro* incitar a interpretaciones que pueden resultar opuestas y, por tanto, orientadoras hacia la verdad, la falsedad o la indeterminación. En cualquier caso, Bueno (2003) considera que el mito compondrá, en todos los casos, una representación añadida a un determinado campo real, al cual habrá de ir referido de manera directa o indirecta; por ello, opina, el mito aparecerá con un coeficiente de meta-realidad en virtud del cual quien lo cuenta podrá saber, aunque no lo haga manifiesto, que no se está moviendo en el terreno de lo inmediato y urgente. Por esto, considera Bueno, que los mitos casi siempre se cuentan en voz baja, con un tono susurrante o, inclusive, con voz en falsete como la de los sacerdotes o políticos cuando ejercen su oficio. Partiendo

de esta hipótesis, no deberá extrañarnos, por ejemplo, que la forma de hablar de autores decoloniales como Enrique Dussel, a veces, resulte indistinguible de la de un sacerdote, o que la de Ramón Grosfoguel pueda muchas veces confundirse con la de un político.

Así, para mostrar la condición de *mito oscurantista* del pensamiento decolonial, habrá que decir que sus representantes identificaron irresponsablemente los elementos constitutivos de un campo antropológico-moral, como lo pudiera ser una *hetería soteriológica*, y luego los proyectaron tramposamente con nuevos contenidos, funciones y fines, a los campos humanísticos, científicos, técnicos, ecológicos, estéticos, biológicos, mercantiles, religiosos, educativos y geopolíticos que les vinieron en gana, todo esto bajo el modelo de una "intervención salvífica". Sobra decir que esta permutación ficcional de elementos de un campo a otro ha traído consecuencias devastadoras para quienes creyeron, ingenuamente, que dichos elementos podrían conservar las mismas funciones que en su campo original, independientemente de que luego se intercalaran en campos con morfologías completamente distintas. Este cortocircuito operatorio provocado al hipostasiar elementos, contenidos y funciones entre diferentes campos, sería tan paradójico como otorgarle el mismo valor práctico al "pitido de un silbato" cuando se está a punto de cruzar una calle, que cuando se está compitiendo en un maratón; en el primer caso, el estímulo discriminativo provocado por el silbato simbolizaría específicamente la ocasión para "detenerse" y así evitar ser arrollado por el tráfico, mientras que en el segundo caso, representaría la ocasión para "avanzar" y emprender la caminata. Definitivamente, estar frente a un mito oscurantista significará estar frente a la morfología de un campo cuyo diseño engendra una confusión de carácter operatorio. Según sea la cantidad de elementos, contenidos y funciones que se transfieran y transformen de un campo a otro, será la complejidad y capacidad destructiva del *mito oscurantista*. Así, un ejemplo paradigmático de un *mito oscurantista* altamen-

te complejo y destructivo será precisamente, el pensamiento decolonial.

Como ya se indicó, aquí se parte del supuesto de que el pensamiento decolonial, construyó un *mito oscurantista* al intentar proyectar y transformar los elementos de una *hetería soteriológica* a todos los campos que les resultaran convenientes para conseguir sus fines. Y es que se estima comprensible que, dada la megalomanía y el deseo de beatitud característico de los autores decoloniales, fuera esa actitud la que los instara a tratar de proyectar sus propios principios de organización, diálogo y valoración a, prácticamente, todos los demás contextos de la actividad humana. Llegados a este punto, vale la pena caracterizar a una *hetería soteriológica* como una figura antropológica que hace referencia a una especie particular de corporación, cofradía, colegio o comunidad que tiene como función principal conseguir la salvación del individuo en cuanto persona. En estas corporaciones a veces la idea de "salvación" puede tomar la forma de curación de un individuo que se considera dolorosamente "enfermo", no ya en alguna porción de su cuerpo, sino en el núcleo mismo de su personalidad, pero a veces también puede tomar la forma de un método para recuperar el camino personal perdido (Bueno 1981). Así, ejemplos muy puntuales de heterías soteriológicas podrían ser la escuela pitagórica, el Jardín de Epicuro y, en la época moderna, el movimiento psicoanalítico y el pensamiento decolonial.

En el fondo, como se mostrará más adelante, los pensadores decoloniales parten de la muy cuestionable idea de que toda la organización del mundo actual —en lo relativo a su economía, a su saber científico, artístico y religioso, a sus modos de estructuración social y a su vida cotidiana— representa "la colonialidad del poder" de un grupo de hombres blancos heterosexuales con lenguas imperiales que se han organizado despóticamente para someter, robar y ultrajar a todos los individuos indefensos de la tierra. Así, la "salvación decolonial" ocurrirá cuando los indefensos despierten, es decir, cuando sean ungidos, curados y

liberados por el giro decolonial y puedan transformar el lenguaje, las ciencias, las artes, las técnicas, las universidades y hasta sus estados de ánimo, según los principios de su saber ancestral históricamente denostado.

Dicho de un modo más preciso, los pensadores decoloniales de forma ingeniosa y cuestionable han intentado proyectar y trasformar a otros campos de la actividad humana, los mismos elementos que a ellos les posibilitaron construir su forma de pensar. En este sentido, aquel obrero, artesano, migrante, indígena o mujer que sea atrapado por el *mito oscurantista* del pensamiento decolonial supondrá, torpemente, que en su propio contexto podrá lograr los mismos efectos aparentemente decolonizadores que estos pensadores han logrado en sus contextos de partida. Si Dussel, Mignolo, Quijano, Grosfoguel y compañía, han logrado, según ellos, decolonizar el saber a partir de construir una filosofía de la liberación, de habitar la frontera o de deconstruir los discursos imperiales es porque

1) Han tenido espacios objetivos en donde todos los agentes involucrados han podido coexistir sincrónicamente en igualdad de condiciones.

2) Han contado con grupos de individuos bien nutridos, bien formados y desembarazados con grados de libertad, energía y riqueza suficiente como para llegar a acuerdos y trazar proyectos.

3) han echado mano de estructuras convivenciales estables como familias, universidades y asociaciones académicas que les han brindado las condiciones laborales, sociales y morales ideales para proponer nuevas prácticas y horizontes discursivos.

4) han gozado de una posición político-mediática favorable, construida, durante siglos, por las universidades más predominantes del mundo que han permitido que sus proyectos parezcan razonables e, incluso, necesarios.

5) han contado con libros, ordenadores, salas de juntas, aviones, automóviles, cámaras de video, imprentas, editoriales, sitios web, alimentos, vestimentas, alumnos y cualquier recurso material, humano y técnico dispuesto para promover su ideología salvífica liberadora.

Hay que mencionar, además, que los autores más representativos del pensamiento decolonial son hablantes del Español, el Inglés, el Portugués y otras lenguas canónicas del mundo moderno; todos ellos tienen vidas en lo social, lo académico, lo político y lo económico profundamente conectadas con el estilo de vida moderno, europeo o norteamericano, y con la racionalidad occidental; también todos ellos están insertos en sistemas académicos influyentes y de considerable prestigio internacional; hacen circular sus ideas al estilo moderno y utilizan las tecnologías, instituciones y los medios de comunicación más innovadores para difundir su ideología. Walter Mignolo, por ejemplo, es profesor e investigador de la Universidad de Duke en Estados Unidos desde 1993 y algunas de sus publicaciones más importantes son en lengua inglesa; Enrique Dussel, por su parte, es profesor e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México, posee títulos de algunas de las universidades europeas más renombradas en el mundo como la Universidad Complutense de Madrid y La Sorbona de París, además publica en las editoriales más costosas de habla hispana como Trotta. Aníbal Quijano, por su parte, ha sido profesor-investigador invitado en diversas universidades del mundo como la Universidad de Roma en Italia, la Universidad de Nueva York en Estados Unidos y la Universidad de Oxford en Inglaterra, además ha sido investigador para la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Como se puede ver, por más que estos autores desprecien al mundo moderno y a la racionalidad occidental, todos ellos deben su fama, su bienestar, su lengua materna y su condición social, justamente, a aquellas instituciones, acontecimientos y modos de ver al mundo que tan vehementemente han despreciado a lo largo de toda su obra.

Dicho sin rodeos, el timo del pensamiento decolonial se consumará cuando el individuo más ingenuo, el aspirante a ser decolonizado, se comporte en la empresa, en la plaza pública, en la escuela, en el hospital o en el comercio, como si gozara de los mismos privilegios de los que gozaron los autores decoloniales al momento de llevar a cabo su pretendida revuelta contra el eurocentrismo, el imperialismo y el capitalismo. Esto es verdaderamente perverso pues lo que, en términos funcionales, los autores decoloniales están haciendo, es invitar a los vulnerables a que salten a un abismo aun a sabiendas de que el paracaídas que se dispuso sobre sus hombros jamás funcionará. Si el médico principiante quiere decolonizar el saber médico estándar para infiltrar en él magia vudú, perderá su trabajo pues habrá atentado contra los códigos éticos y las normas jurídicas que rigen la profesión o si el padre en situación de desempleo, inspirado por el espíritu decolonial, supone que la lógica imperial del capitalismo eurocéntrico y norteamericano lo ha hecho creer que la riqueza es esclavizadora y sinónimo de decadencia espiritual, seguramente no encontrará los recursos necesarios que le permitan procurar la vida de su familia. Lo que jamás comprenderán los pensadores decoloniales, pues muchos de ellos provienen de familias burguesas y acomodadas que han gozado de altos estándares educativos y sociales, es que cuando el vulnerable, verdaderamente, quiera revertir su condición, lo hará justamente poniendo en práctica los principios que dieron soporte a occidente y a la modernidad.

Para comprender mejor el significado del pensamiento decolonial es fundamental mencionar algunos de sus antecedentes teóricos más cercanos y tomar en cuenta algunas de las condiciones histórico-políticas que lo hicieron posible. En relación con sus antecedentes, habría que señalar, como ya se dijo, que el pensamiento decolonial, por más originalidad que se profese a sí mismo, se sintoniza perfectamente con las tendencias posmodernas y posestructuralistas francesas de los años setenta que ven en cualquier idea de orden o estructura algo nocivo,

algo que constriñe y degrada al individuo; también se coordina impecablemente con las diferentes formas de marxismo que fueron cobrando distintos matices a partir de las diversas generaciones de la escuela de Frankfurt, de todas ellas el pensamiento decolonial extrae la fantasía de creer que toda organización social productiva supone, en todos los casos, relaciones de explotación, engaño o violencia y no relaciones de coordinación libre, juiciosa y efectiva. Finalmente, el pensamiento decolonial también debe mucho a posiciones ideológicas estrictamente centroamericanas y sudamericanas como el indigenismo de Juan Comas en México, la teología de la liberación de Leonardo Boff y la pedagogía del oprimido de Paulo Freire en Brasil, los movimientos de defensa a los derechos humanos promovidos por Rigoberta Menchu en Guatemala, el indigenismo agrario de Carlos Mariátegui en Perú, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial, el Foro Social de las Américas, la teoría de la dependencia impulsada por Raúl Prebisch en Argentina y el izquierdismo latinoamericanista de Eduardo Galeano en Uruguay y de todos aquellos autores que defienden el proyecto político-ideológico del socialismo latinoamericano; de estas últimas posiciones el pensamiento decolonial va a obtener la legitimidad para defender, a ultranza, una cultura del victimismo según la cual, todo individuo que esté en una situación de penuria, deberá *a fortiori* — y debido a una incapacidad heredada de la cual jamás es responsable— ser ayudado por un Estado magnánimo y omnipotente que concentrará toda la riqueza a fin de evitar injusticias entre los individuos. De ahí que Chesterton nos diga con el humor que lo caracteriza que "el socialismo afirma enfáticamente que, a menos que todas las imprentas sean imprentas del Estado, existe la posibilidad de que los impresores sean oprimidos" (Chesterton 2010: 22)

En relación con las condiciones histórico-políticas que influyeron al pensamiento decolonial es conveniente subrayar que

el impulso que la Revolución Francesa otorgó a la emergencia, desarrollo y consolidación de las llamadas Ciencias Sociales pudo constatarse a partir de los años setenta, con la proliferación de los estudios "etnográficos", "orientales", "regionales", "culturales" y, más recientemente, "decoloniales" y "de la complejidad". Si bien la Economía, la Ciencia Política y la Sociología fueron disciplinas que surgieron en el continente europeo a finales del siglo XIX, lo cierto es que a partir de la Segunda Guerra Mundial y la expansión económico-universitaria que está produjo, se desarrolló en el ámbito académico internacional, una especie de urgencia por diseñar investigaciones pretendidamente originales que no tuvieran ya que ver con las Ciencias Sociales canónicas. Así, los estudios etnográficos surgieron para estudiar a comunidades que expresaban patrones culturales y modos de organización social completamente distintos a los mostrados por las sociedades occidentales europeas; los estudios orientales, por su parte, querían estudiar a China, India y al mundo árabe para lograr comprender mejor su condición de "altas civilizaciones" a través del estudio de su historia, lengua y religión; los estudios regionales pretendieron, a partir de la idea de "desarrollismo", comprender por qué algunas naciones gozaban de mayor bienestar económico, social y político que otras; los estudios culturales, buscaron las determinantes que vulneraban a poblaciones históricamente olvidadas como las mujeres, los negros, los homosexuales y los indígenas; los llamados estudios de complejidad buscaron encontrar nexos temático-metodológicos entre disciplinas diversas con el objetivo de encontrar estrategias transdisciplinares para acercarse a fenómenos de difícil abordaje (Herrera Melo 2021).

Finalmente, los estudios decoloniales surgieron como consecuencia de la urgencia por la novedad en la investigación social y por la inercia de la popularidad que ya habían ganado en el terreno universitario los estudios regionales y culturales. En este sentido, las investigaciones decoloniales no aportan nada nuevo

a lo que ya habían aportado los estudios regionales y culturales, salvo:

1) Una profunda deformación de la intervención de España y Estados Unidos en América que quedó aglutinada, respectivamente, en los rótulos de colonialismo e imperialismo.

2) Un registro lingüístico-conceptual altamente contradictorio, confuso y retórico que quiso reemplazar a nociones claras de ciencias plenamente constituidas que ya habían explicado el funcionamiento efectivo de los asuntos humanos.

3) Un compulsivo e infructuoso intento por decolonizar todo cuanto aparezca en el horizonte.

4) Una tramposa narrativa que justifica perfectamente la implantación de regímenes políticos totalitarios.

Aunque este no es el espacio para presentar a detalle todo el proyecto político-ideológico que moviliza el pensamiento decolonial, sí resulta prudente, por fines netamente metodológicos, exponer lo más esquemáticamente posible algunos de sus postulados más característicos. Hay que señalar también que, independientemente de que al interior de la propuesta decolonial figuren autores de las más diversas latitudes, formaciones e intereses, sí es posible encontrar un nexo ideológico que permita fácilmente distinguirlos de autores que ejercitan posiciones cercanas en estudios regionales, culturales y poscoloniales. Sin duda alguna, el nexo que más pone en evidencia el nervio salvífico del pensamiento decolonial es el profundo desprecio a todo lo que represente occidente y la infame sospecha de que a partir de 1492, con el descubrimiento de américa, se consolidó un proyecto moderno fundado en la racialización, la explotación y la humillación.

La historia del pensamiento decolonial se remonta a 1996, fecha en la que Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein se encon-

traban trabajando en la Universidad del Estado de Nueva York. En aquellas fechas, Quijano estaba completamente inmerso en las investigaciones relacionadas con la "teoría de la dependencia" y Wallerstein se había consolidado profesionalmente como fundador del análisis del sistema-mundo. Luego del encuentro de estos pensadores, la postura decolonial fue cobrando forma a partir de la incorporación de los sociólogos Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, de los semiólogos Zulma Palermo y Walter Mignolo, de los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, de la pedagoga Catherine Walsh, del crítico literario Javier Sanjinés y de los filósofos Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Nelson Maldonado Torres y Enrique Dussel. Aunque hoy sería muy complicado trazar una línea unificadora del pensamiento decolonial, pues en algunos espacios académicos ya se ha hablado de una segunda generación de pensadores decoloniales, sí es posible encontrar en sus inicios rasgos plenamente característicos y unificadores.

En este sentido, el núcleo del pensamiento decolonial bien podría encontrarse en la línea de pensamiento que se originó a partir del congreso *Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad* organizado en 1998 en la Universidad del Estado de Nueva York por Agustín Lao Montes y R. Grosfoguel. Se debe recordar que fue en ese congreso donde por primera vez dialogaron las posiciones de Quijano, Wallerstein, Dussel y Mignolo. En esencia, se podría decir que a partir de ese congreso, el pensamiento decolonial se convirtió, en un pretensioso conjunto de críticas y supuestas posiciones audaces en torno a:

1) *El significado del proyecto decolonial.*
2) *La idea de colonialidad.*
3) *La división internacional del trabajo.*
4) *El proyecto decolonial y su relación con la globalización neoliberal.*
5) *El sentido de la expresión "colonialidad del poder".*

6) *La importancia del pensamiento heterárquico.*

7) *La relación del pensamiento decolonial con las ciencias, el individuo vulnerable y la cultura.*

8) *La conceptualización de la modernidad.*

9) *La genealogía del pensamiento decolonial.*

10) *La controversia con el pensamiento poscolonial.*

11) *El porvenir del proyecto decolonial.*

Cabe señalar que la caracterización que a continuación se hará de cada uno de los tópicos señalados parte de un análisis de contenido de los textos *El giro decolonial* de Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, *Perspectiva descolonial* de Romina Conti, *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad* de Walter Mignolo, *El pensamiento crítico latinoamericano* de Lucia Bravo, *Europa, Modernidad y Eurocentrismo* de Enrique Dussel, *Crisis y movimientos sociales en nuestra américa* de Mar Daza, Virginia Vargas y Rafael Hoetmer y *Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber* de Panchón Soto. Sobra decir que el análisis de contenido, en tanto técnica de interpretación y sistematización de información proveniente de diferentes fuentes bibliográficas, evitará, por intereses plenamente metodológicos, caracterizar alguno de los tópicos aludidos haciendo referencia a un autor en particular o a un texto en concreto, pues lo que se busca es construir una visión unificada y de conjunto de aquellos aspectos que no generaron divergencia o polémica entre las posiciones de los distintos autores. Hay que añadir, además, que el interés por presentar una visión unificada del pensamiento decolonial tiene como propósito crítico fundamental contar con una plataforma teórica relativamente estable contra la cual se pueda pensar, pues resultaría infructuoso revisar, corregir o desenmascarar la posición de un soló autor, cuando es evidente que la telaraña ennublecedora de la razón impuesta por el pensamiento decolonial a las sociedades hispanoamericanas, ha sido una construcción colectiva, ha sido un esfuerzo coordinado de un

grupo de individuos para sembrar el resentimiento, trastocar toda idea de orden y diluir todo intento de progreso objetivo.

En relación con 1) *el significado del proyecto decolonial* habrá que decir que, para la mayoría de los autores, este programa de investigación resultará fundamental para dejar de creer que, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados nacionales modernos, se vive ahora en un mundo completamente descolonizado. Según ellos, el *giro decolonial* representará la apertura a la libertad del pensamiento y a la valoración de las más diversas formas de vida, pues la limpieza de la colonialidad del ser y del saber exigirá necesariamente un quiebre con la retórica de la modernidad y con su imaginario imperial de una vida democrática. Para los pensadores decoloniales, su proyecto tendrá la obligación de coordinar las más variadas oposiciones planetarias al pensamiento único. Consideran que todo el planeta ha tenido como factor común lidiar con la invasión diplomática o bélica, beneficiosa o desastrosa, de Europa occidental y Estados Unidos y que, por su parte, estas regiones geográficas han tenido en común una historia de invasiones contra el resto del mundo.

Ahora, respecto de *2)* la idea de "colonialidad" los pensadores decoloniales sostienen que es justamente esa noción y no la de "colonialismo" la que será más útil para llamar la atención sobre las continuidades históricas existentes entre los tiempos coloniales y los llamados tiempos "poscoloniales". Consideran que las relaciones coloniales de poder no se limitan exclusivamente al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino sobre todo a la *dimensión epistémica* que está sobre la base de la cultura. Suponen que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica reformadora de ese momento histórico presuponía, pero al mismo tiempo ocultaba, la lógica opresiva y condenatoria de todo proceso colonizador; consideran que esa lógica opresiva produce siempre una energía de descontento, desconfianza y desprendimiento entre quienes son envueltos por la violencia

imperial. Enfatizan que dicha energía es en todos los casos repulsiva, ya que se gestó a través de muchos siglos de opresión. Creen que toda esa energía negativa debe transformarse en proyectos decoloniales. En este sentido, consideran que la colonialidad genera una energía irreductible entre seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados que no debe dejarse atrapar por ninguna lógica involucrada en la colonialidad. Así, concluirán, que el eurocentrismo es la mejor expresión de la *actitud colonial* frente al conocimiento, la cual se articula de forma simultánea en la formación de relaciones centro-periferia y en la fortificación de las jerarquías étnico/raciales. De ahí que los pensadores decoloniales consideren que la superioridad asignada al conocimiento europeo, en casi todas las áreas de la vida humana, sea un aspecto determinante de la colonialidad del poder impuesta al sistema-mundo.

Hay que mencionar, además que para los pensadores decoloniales *(3) la división internacional del trabajo*, en centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados modernos. De acuerdo con sus postulados, la división internacional del trabajo vinculó en red una serie de jerarquías de poder de tipo etno-racial, espiritual, epistémica, sexual y de género debido a que la expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones-blancos-heterosexuales-europeos. Por ello opinan que la relación entre los pueblos occidentales y no occidentales siempre estuvo mezclada con el poder colonial, con la división internacional del trabajo y con los procesos de acumulación del capital. Según ellos, existe todavía una violenta continuidad entre el colonialismo moderno y la colonialidad global pues aún no se ha logrado transformar la estructura de las relaciones centro-periferia y raza-jerarquía. Finalmente, los pensadores decoloniales concluirán que los discursos raciales regulan a la población del mundo en una división internacional del trabajo con directas implicaciones económicas: las razas superiores ocuparán siempre las posiciones mejor

remuneradas, mientras que las inferiores desempeñarán los trabajos más coercitivos y precarios.

Se debe agregar en relación con el punto cuatro, esto es, *4) el proyecto decolonial y su relación con la globalización neoliberal* que los pensadores decoloniales aseguran que el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), las organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono son los verdaderos responsables de mantener a los países periféricos en una posición de subordinación social, financiera y cultural. Consideran que el fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero también dio origen al proceso de la colonialidad global. En consecuencia, muchos pensadores decoloniales prefieren hablar de un sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial que simplemente de un 'sistema-mundo capitalista'. Según ellos, con estos señalamientos se cuestiona el mito de la descolonización y la idea de que la posmodernidad conduce a un mundo desvinculado de la colonialidad. Para ellos, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías económicas, epistemológicas, espirituales, raciales, étnicas, sexuales y de género desplegadas por el formato de la modernidad. Los pensadores decoloniales suponen que estas estructuras continúan jugando un rol importante en el presente, pues en los países en desarrollo, no industrializados, la lógica de la colonialidad continúa su marcha trepanadora. Por todo esto, los pensadores decoloniales consideran que la caracterización de la periferia como sociedades "del pasado", "premodernas" o "subdesarrolladas" por parte de las élites criollas de descendencia europea, sirvió para justificar la subordinación de los Estados nación poscoloniales al despliegue del capital financiero internacional.

Otro rasgo importante del pensamiento decolonial es *(5) el sentido de la expresión "colonialidad del poder"*. En esencia, esta noción reafirma que el mundo no ha sido completamente des-

colonizado debido a que este proceso histórico, iniciado en el siglo XIX por las colonias españolas en América y continuado en el XX por las colonias inglesas y francesas en África y Asia, fue incompleto pues se limitó a fomentar una independencia jurídico-política, pero no vital. Como consecuencia de esto, los pensadores decoloniales especulan que la segunda descolonización deberá tener como meta abatir las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas y no pudo eliminar. Los pensadores decoloniales, en síntesis, definirán a la colonialidad del poder como la imposición de una cosmovisión a través de la invasión del imaginario del "Otro", consideran que, de manera simultánea a este tipo de colonialidad, también se produjo la colonialidad del saber la cual invisibilizó y folklorizó las cosmovisiones originarias de los pueblos conquistados e implantó una "historia local particular", la europea, en designios y visibilidad globales, negando así el estatus de cultura a las "otras" cosmovisiones. (Daza, Vargas, & Hoetmer, 2012)

Respecto a *6) la importancia del pensamiento heterárquico*, habrá que señalar que los pensadores decoloniales utilizan esa noción para definir el intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborde el paradigma de la ciencia social eurocéntrica. A su juicio, el viejo lenguaje es un sistema cerrado que tiene una sola lógica para determinar todo desde una sola jerarquía de poder. Según ellos, se necesita un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Por esto, definen a las "heterarquías" como estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierne sobre los demás; por el contrario, creen que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares atendiendo a diferentes coyunturas históricas específicas.

Ahora, *7) la relación del pensamiento decolonial con las ciencias, el individuo vulnerable y la cultura* es completamente predecible y prácticamente no agrega nada significativo a lo ya dicho en

los puntos anteriores, salvo un sobrecargado intento por repetir enfáticamente: que aún estamos colonizados, que la colonialidad del poder y del saber se expresa en todos los aspectos de la vida, que la colonialidad establece jerarquías injustas y violentas, que el conquistado siempre ha sido subalternizado por el eurocentrismo, que todas las formas de ver al mundo son igualmente valiosas, que experimentar la decolonialidad será una especie de salvación, que toda forma de colonialidad debe erradicarse y que cualquier conocimiento ancestral y originario debe ser reivindicado.

En relación con las ciencias, los pensadores decoloniales afirmarán que la idea eurocentrada de la supuesta "neutralidad de la ciencia" obedeció a una estrategia de dominio económico, político y cognitivo sobre el mundo, del cual las ciencias sociales han sido su principal copartícipe. Afirman que la complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde los cuales los subalternos puedan hablar, ser escuchados y mostrar sus formas de conocimiento. Consideran que históricamente el saber generado por las élites económicas científicas y filosóficas europeas y norteamericanas fue siempre estimado como conocimiento "verdadero", pues este tipo de conocimiento se presentaba a sí mismo como uno capaz de abstraer sus condiciones temporales y espaciales para ubicarse en una plataforma de pretendida neutralidad.

Respecto al individuo vulnerable, los pensadores decoloniales dirán que el nativo, el negro, el andino, el castellano, el campesino, el oriental, el homosexual o la mujer nunca tuvieron privilegios ni concesiones en la construcción de la verdad histórica; no obstante, todos ellos sí tuvieron una subjetividad y una localización geohistórica que fundamentó su manera de comprenderse a sí mismos, a los otros y al mundo. Concluyen que esta singularidad fue rotundamente negada por la colonialidad y debido a esto es urgente reivindicarla. En esta misma dirección, aseguran que el análisis del proceso sistema-mundo

debe considerar los conocimientos de los individuos sometidos y subalternizados por la visión eurocéntrica. Todos acuerdan que se debe valorar el conocimiento práctico de trabajadores, mujeres, sujetos racializados, campesinos e individuos antisistema, pues desde la ilustración se buscó silenciar la clase de saber que estos individuos ostentaban bajo el pretexto de que representaba una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento.

Finalmente, respecto a la cultura, los pensadores decoloniales coincidirán en afirmar que la vía más utilizada por las estructuras imperiales y la colonialidad del poder es justamente la que se instaura desde la configuración de la cultura occidental. A partir de ella, consideran, se legitima con total efectividad la dimensión epistémica-cultural que pondera al pensamiento de matriz europea como el único verdadero y valioso. Piensan que esta hegemonía eurocéntrica se ha construido a través del tiempo gracias a los procesos de "desculturación" por medio de los cuales el esclavo, el negro, el nativo, el homosexual o la mujer han sido degradados antropológicamente en su dignidad como persona humana, al punto de que el conquistador gozara de las mejores condiciones para reeducarlo según sus intereses y proyectos. Concluyen que la colonialidad cultural eurocéntrica sigue su marcha pujante debido a que ésta logró colonizar el imaginario de los dominados.

Para los autores decoloniales *8) la conceptualización de la modernidad* tendrá una doble dimensión pues, por un lado, habrá una modernidad eurocéntrica, provinciana y regional que supondrá que este período histórico representó una emancipación del espíritu humano, una especie de "salida de la minoría de edad" por un esfuerzo crítico de la razón y, por otro, habrá una nueva visión de la modernidad, la propiamente decolonial, según la cual este periodo histórico solo pudo tener sentido en la medida en que se reconoció como un proceso de escala mundial, esto es, como un proceso en donde por fin fue posible ubicar un "centro" de la Historia Mundial. Según los pensado-

res decoloniales nunca hubo en sentido estricto una historia de todo el orbe sino hasta 1492, pues antes de esa fecha los imperios existentes simplemente coexistían entre sí, sin lograr una conceptualización geográfica universal. Los pensadores decoloniales consideran que sólo con la expansión portuguesa del siglo XV, que llegó a Oriente hasta el siglo XVI y, sobre todo, con el descubrimiento de América a manos del imperio español, fue posible que el planeta se convirtiera en el lugar de una auténtica Historia Mundial.

En lo relativo a *(9) la genealogía del pensamiento decolonial* habrá que señalar que sus representantes suponen que su origen se encuentra en la fundación misma del proyecto moderno de colonialidad, pero justamente como su contrapartida, como su lado oscuro. Consideran que la expresión más genuina del pensamiento decolonial lo ejemplifica el caso de Guaman Poma de Ayala en el virreinato del Perú, en el momento en que envió su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno* al Rey Felipe III en 1616; suponen también que otro caso de pensamiento plenamente decolonial se encuentra en Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que publicó en Londres en 1787, su tratado *Pensamientos* y sentimientos sobre el maligno y malvado tráfico de esclavos y el comercio de la especie humana. Guaman Poma critica a todos los grupos humanos identificables en la Colonia, según las categorías clasificatorias del momento y propone un "buen gobierno" de los virtuosos, sin importar si estos son indios castellanos, moros o negros. Por otra parte, la crítica de Cugoano va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra. Según él, la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido pues la diferencia colonial no se detiene en las fronteras ínter-imperiales. Los pensadores decoloniales coincidirán en que Guaman Poma buscaba responder al debate imperial de todos los misioneros y hombres de letras de la época, mientras que Cugoano buscaba responder a los debates que estaban en boga en la ilustración inglesa, alemana y francesa. Finalmente, los pensadores decolo-

niales terminarán diciendo que la genealogía del pensamiento decolonial es pluriversal y no universal, por ello, se propondrán como tarea valorar las lenguas, los imaginarios, las economías, las organizaciones sociales, las subjetividades, las riquezas y las miserias demeritadas por el legado imperial.

En cuanto a *10) la controversia con el pensamiento poscolonial* se debe indicar que los pensadores decoloniales señalan claramente que el pensamiento poscolonial nació del pensamiento posmoderno. De ahí que consideren que fueron Foucault, Lacan y Derrida quienes se convirtieron en los puntos de apoyo para que pensadores poscoloniales como Edward Said, Homi K. Bhaba y Gayatri Spivak pudieran realizar una crítica sustancial al proceder colonizador. Los pensadores decoloniales afirman que el fundamento de su manera de pensar no se encuentra, bajo ninguna circunstancia, asociada a alguna forma de posmodernismo, por el contrario, consideran que sus raíces se encuentran en el caso de Guaman Poma y de Cugoano, esto es, en el esfuerzo por reivindicar las lenguas y memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente y en el intento por enfrentar las experiencias de la esclavitud con la implantación política de la modernidad en el terreno de la economía y la política.

Finalmente, en relación con *11) el porvenir del proyecto decolonial*, sus representantes afirmarán que se requerirá la construcción de un nuevo lenguaje que pueda dar cuenta de los complejos procesos del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje heredado de las ciencias sociales decimonónicas. Consideran también que es urgente encontrar nuevos conceptos y nuevas aproximaciones teórico-metodológicas que puedan explicar las complejas jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. También suponen que se debe configurar una resistencia semiótica radical, capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento

desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas. Es así como consideran urgente trabajar por habitar un espacio "transmoderno" que permita crear formas alternativas de racionalidad ética y de utopías. Para concluir este apartado, los pensadores decoloniales coincidirán en que es fundamental tomar en cuenta a toda la población del planeta en la construcción de una versión no colonial del sistema-mundo. Juzgan que es fundamental incluir a todos los individuos que integran China; a toda la comunidad islámica desde el oeste medio hasta Asia central, a todos los pueblos de Indonesia, a todos los indígenas de América, Australia y Nueva Zelanda, a toda la localidad africana del sur del Sahara, a todos los latinos y otras minorías en Estados Unidos; en fin, consideran que es fundamental incluir a todos esos millones de personas, que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del norte.

§3 Las trampas del pensamiento decolonial y la reivindicación de occidente

Como se ha podido advertir, el *mito oscurantista* construido por el pensamiento decolonial es un compilado de aspiraciones políticas totalitarias disfrazadas de socialismo y de una cultura aparentemente inclusiva. Es un promover estados de ánimo destructivos, negativos e incapacitantes bajo el pretexto de que experimentarlos es una antesala a la salvación decolonial y, sobre todo, es un conjunto de engaños perfectamente codificados por un grupo de intelectuales que se han propuesto como meta inhibir el crecimiento de las sociedades políticas y de los individuos que las integran. Todo esto lo han hecho bajo el argumento de que toda tensión lastimosa, toda presión externa a la singularidad o todo desgaste involucrado en el acontecimiento mismo de progresar es nocivo, colonizador y humillante.

Para dar cuenta de estas despreciables actitudes promovidas por el pensamiento decolonial, basta poner como ejemplo el flagrante "crimen contra la humanidad", en el sentido Kantiano,

del que sería cómplice cualquier autor decolonial, que abanderado por la supuesta isovalencia entre saberes y culturas, hiciera creer a un ingenuo grupo de individuos en situación de guerra recientemente invadidos y derrotados, que sus conocimientos, sus armas, su lengua, sus saberes ancestrales o sus estrategias militares tienen el mismo valor o efectividad que aquellos recursos que utilizaron los invasores para someterlos y apropiarse de su territorio. Frente a frases tan ingenuas y cargadas de ideología como las de Ávila Romero (2011) según la cual "la lógica cientificista sólo valora aquellas construcciones epistémicas y metodológicas que permiten prolongar dicha colonialidad y reproducir la lógica de la matriz cultural de dominación" (Ávila, 2011: 22) habrá que responder algo tan elemental como el hecho de que esta "valoración" no es de modo alguno arbitraria ni tampoco soportada por una dominación *sui generis*; por el contrario, las construcciones epistémicas son estimadas justamente por su potencia para incrementar significativamente las posibilidades de progreso y supervivencia y, sobre todo, por su nivel de "efectividad" para responder operatoriamente frente a las situaciones críticas y adversas del entorno. Así, siguiendo la tipología de fuerzas propuesta por Leroi-Gourhan (1988), habrá que decir que aquellas comunidades que pongan en marcha creaciones técnicas utilizando el electromagnetismo o la expansión de gas, incrementarán significativamente sus índices de supervivencia y productividad respecto de aquellas que todavía utilicen el movimiento de los fluidos, el resorte, el peso, la fuerza muscular animal o la fuerza muscular humana como medios energéticos. En este mismo contexto, la supuesta isovalencia entre culturas pierde su fuerza justo en el momento en el que las culturas salvajes, bárbaras, arcaicas o civilizadas comiencen a enfrentarse, no ya con su medio ecológico, sino con otras sociedades que se regulen por normas incompatibles, pero también por criterios de operación y co-operación más efectivos. En definitiva, la propia historia de la guerra y de las civilizaciones demuestra que ambas han estado definidas en

función de la potencia técnica utilizada por cada uno de los bandos enfrentados.

Es realmente alarmante percatarse de los estragos sociales, políticos y económicos que las formas profundamente ideológicas de relatar el funcionamiento del mundo inducidas por el pensamiento decolonial está produciendo en las sociedades hispanoamericanas, pues ha sido sobre todo en esta región del mundo en donde dichas perspectivas han cobrado mayor fuerza y, en muchos casos, han logrado una implantación política determinante: la revolución cubana, la revolución del Frente popular con Allende en Chile, la Nicaragua Sandinista, la revolución bolivariana en Venezuela y la llamada cuarta transformación en México. Una prueba incontrovertible de cómo estas ideas paulatinamente van cobrando fuerza política y van tomando partido en la dirección de los países, es la creación en 2004 de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) una organización que, a juicio de sus creadores Fidel Castro y Hugo Chávez, haría posible el sueño de Bolívar "ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria" (Bolívar 1976: 58). Y es que habría que cuestionar tanto a Bolívar como a Castro y a Chávez la posibilidad de que alguien experimente la "libertad" y la "gloria" —sea lo que sea que esto signifique— si antes no se logra cierto nivel de riqueza y propiedad privada que garantice las condiciones suficientes para la vida. Resulta paradójico percatarse que, precisamente, aquellas naciones que han incorporado al pensamiento decolonial en sus políticas públicas con mayor ahínco han sido justamente también las que progresivamente se han empobrecido más. Basta como muestra de la devastación que surge cuando se combina una visión ideológica del mundo, la pobreza de una nación y el deseo político de preservar a los más desafortunados en un estado de indefensión las siguientes palabras de Dussel "Yo necesito hacer una política positiva. Y demostrar cuánto se corrompe. Claro, cuándo un Hugo Chávez leyó mi segundo tomo, quedó

encantado y comenzó a enseñarlo a la gente porque yo le daba instrumentos para gobernar". (COMPLEXUS 2019, 27m 14s). En este contexto, habrá que reprochar enfáticamente a Dussel los supuestos "instrumentos para gobernar" que dio a un presidente cuyo país experimentó una reducción del PIB entre 2014 y 2020 del 74%, un decremento poblacional del -1,1% entre 2015 y 2020 debido a que más de 4 millones de venezolanos tuvieron que abandonar su país para poder sobrevivir y un incremento escandaloso del porcentaje de personas en situación de pobreza extrema pues entre 2009 y 2021 se pasó del 9.2% al 76.6% (Universidad Católica Andrés Bello 2021).

Así, la conexión entre una forma de pensar y actuar que pone un énfasis selectivo en aquellas partes que considera negativas como el colonialismo, las verdades universales de las ciencias o el despliegue efectivo de la Historia Universal representa un problema filosófico de primer orden en la medida en que dichas posiciones constituyen hoy el nuevo escenario de la caverna platónica: uno en el cual los vulnerables quedan atados de pies y manos bajo las consignas "todo vale lo mismo" y "todas las vías hacia el progreso son embaucadoras" ya que pertenecen a un sistema de dominación del cual ellos no deben formar parte pues, al hacerlo, desdibujarán su esencia prístina y se someterán a intereses coloniales. Así, la forma más ingeniosa de preservar al vulnerable en un continuo estado de indefensión será hacerle creer que su forma de vida es, por condición esencial, perfecta y, por ello, no requiere ningún tipo de ajuste pues llevarlo a cabo implicará siempre algún tipo de sometimiento.

La telaraña ennublecedora de la razón tejida por el posmodernismo, casi todas las modalidades de marxismo y el pensamiento decolonial, ha confeccionado la ficción de que todo cuanto existe, el lenguaje, los objetos naturales, los sexos, las relaciones de producción, las formas cooperativas entre individuos y la dialéctica entre Estados puede ser deconstruido, degradado a relato discursivo o mantenido selectivamente aun cuando se pulvericen sus fundamentos. En el caso del pensamiento decolonial,

se ha buscado de una forma radicalmente infructuosa, por no decir delirante, desmantelar un estado de cosas en los ámbitos de la cultura, las artes, las religiones e incluso las ciencias.

Muestras de este desenfrenado interés por decolonizarlo todo se pueden hallar, por ejemplo, en los trabajos de Restrepo (2018) quien busca descolonizar la universidad, pues considera que esta institución está colonizada por los "sistemas científicos" y el "conocimiento experto" en su pretensión de sistematicidad y de verdad; en los de Demos (2020) quien propone descolonizar la naturaleza, pues supone que la modernidad occidental trabó una guerra contra el medio ambiente basada en la apropiación de la tierra, el control de las corporaciones y la financiarización; en los de Jiménez Villanueva (2020) quien intenta descolonizar la sexualidad, pues considera que es fundamental desarticular algunos patrones sociales que contribuyen a la jerarquización de los sujetos según su orientación sexual; o incluso en los de Rodríguez Artavia (2016) quien busca la decolonización del conocimiento en ciencias de la salud, pues cree que el modelo médico occidental ha llevado a cabo un "epistemicidio" del saber cultural de múltiples comunidades.

Como es fácil advertir, la gran mayoría de trabajos inaugurados por el pensamiento decolonial, ha configurado espacios discursivos con alto contenido retórico pues lo que buscan es delinear, exclusivamente en el "reino de los discursos", mundos imposibles técnica, material y gnoseológicamente, pues todos ellos parten de una impostura teórica fundamental que consiste en juzgar al pasado con categorías epistemológicas y políticas construidas desde el presente y en suponer, erróneamente, que es posible mantener invariables algunas características seleccionadas de una totalidad atributiva plenamente constituida en la actualidad, aun vilipendiando sus fundamentos y ejes estructurales. Dicho en pocas palabras, el éxito de las posturas decoloniales consiste en pasar por alto sus reiterados y arriesgados anacronismos y en aceptar una errada teoría holótica que supone que es posible mantener invariable la forma, el

contenido y la función de una parte del todo aun cuando ésta se desprenda de la estructura de la que formaba parte desde un principio.

Así, siguiendo a Bueno (1995) en su crítica a las ideologías de la tolerancia, habrá que decir que la telaraña ennublecedora de la razón construida por el pensamiento decolonial será precisamente la nueva ideología de las clases privilegiadas utilizada para desplazar las ideas de "racionalidad", "crítica" y "dialéctica" a un "reino de discursos" que solo podrá tener lugar en una "ciudad metafísica". Esta ideología de la tolerancia se soportará en la tramposa disociación que busca establecer el pensamiento decolonial entre el "reino de los discursos" que anida en las universidades, parlamentos o debates publicitarios y el "reino de las decisiones" que habita en las empresas, los partidos políticos, el comercio o las industrias militares. Por ello, una vez implantada esta disociación y fortificada ideológicamente a través de las universidades, los medios de comunicación y las secretarías de Estado, los ciudadanos éticamente educados, esto es, decolonizados, actuarán como sujetos libres, originarios y ennoblecidos y tolerarán las inconsecuencias como males menores y pasajeros con los que será preciso contar durante la lucha contra el colonialismo; pero mientras eso pasa, mientras la aspiración a la descolonización se despliega como persuasión pacífica, como madurez política o libertad de pensamiento, la estructura de la ciudad sigue su propio curso, obedeciendo a legalidades casi naturales que rigen su realidad contradictoria: diferencias de clases sociales, de profesiones, de razas, de relaciones entre explotados y explotadores, de culturas privilegiadas y culturas inferiores, de edades y de sexos.

La perversidad congénita de todas las formas de pensamiento decolonial es que todas ellas surgen en contextos universitarios, académicos o parlamentarios en donde son los sujetos que gozan de mayor privilegio económico y social quiénes, curiosamente, dictan los discursos y fabrican los escenarios artificiales en los cuales el indefenso o el vulnerable puede imaginariamente

elevarse ontológicamente y así ganar terreno en el reconocimiento de su dignidad y valor. Aquí el hecho verdaderamente reprochable a todas las formas de pensamiento decolonial es que éstas, no solo ocultan las verdaderas claves para que el vulnerable pueda salir de las situaciones desafortunadas, sino que además le construyen una suerte de "perímetro encapsulador" que inhibe y refunde todas sus potencialidades humanas.

A través de relatos culturales, falsificaciones históricas, apelación a estados de ánimo, políticas populistas y, en casos extremos, textos constitucionales, las propuestas decoloniales buscarán llevar a cabo ingeniosamente una degradación antropológica radical del individuo en donde bastará una sola de sus características constitutivas, su color de piel, su preferencia sexual, su lengua materna o su condición económica, para asignarle una condición política y moral definitiva. Según Kaiser (2020) a esta nueva forma de hacer política puede fácilmente calificársele como el "nuevo tribalismo", esto es, como una posición ideológica que busca fusionar al individuo con grupos más amplios a través de la apelación a sus instintos más primitivos y a la disolución de su responsabilidad personal. De acuerdo con él, se trata, en los casos más radicales, de un regreso al colectivismo de tipo fascista o marxista, según el cual el individuo no es más que un elemento de un todo, de un organismo mayor con características propias y trascendentales al que habría siempre que someterse: la nación, la clase social, el pueblo o la raza. Kaiser considera que una ideología o práctica cultural que enfatice las diferencias de los individuos, creando así antagonismos entre ellos como estrategia principal para ir amasando poder, conspirará directamente contra cualquier intento unificador, al mismo tiempo que irá liberando los aspectos más violentos de las personas. En este sentido, opina Kaiser, nada ha hecho más daño en los últimos tiempos por desmantelar todo intento de moral liberal y de convivencia pacífica entre los individuos, que las llamadas "políticas identitarias" asociadas a la cultura del victimismo.

Ahora, en relación a los textos constitucionales, es muy importante percatarse que a partir de lo que autores como Ramírez Nárdiz (2016) o Salazar Ugarte (2013) llamarán *Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano* varios países de la región incorporarán en sus constituciones planteamientos abiertamente afines al pensamiento decolonial. Según Boaventura (2010) este *Constitucionalismo Transformador*, como él le llamará, será uno protagonizado por los excluidos que tendrá como meta construir una institucionalidad plurinacional, una territorialidad con autonomías asimétricas, una legalidad con pluralidad jurídica, una democracia intercultural y, sobre todo, una nueva subjetividad capaz de dinamitar toda clase de políticas capitalistas y coloniales. En este sentido, no deberá extrañarnos, por ejemplo, que las constituciones de Venezuela de 1999, la de Ecuador de 2008 y, sobre todo, la de Bolivia de 2009 hagan gala de una total deformación del pasado hispano y de un perspicaz esfuerzo por sembrar entre sus ciudadanos un completo desprecio por la racionalidad moderna y por el inherente progreso que de ella se deriva. Sirva de muestra de lo señalado el preámbulo de la Constitución Boliviana:

> En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.
>
> El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de

nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. (Cordero Carrafa 2009: 7)

Así, para evidenciar la implantación política del pensamiento decolonial también valdría la pena traer a cuenta el artículo 416 de la Constitución Ecuatoriana el cual "Condena toda forma de imperialismo, colonialismo, neocolonialismo, y reconoce el derecho de los pueblos a la resistencia y liberación de toda forma de opresión" (Asamblea Nacional Constituyente, 2008: 185). Y es que tanto la Constitución Boliviana como la Ecuatoriana pecan de un ingenuo armonismo profundamente metafísico según el cual los llamados "pueblos originarios" anteriores a los Virreinatos o los Estados Nacionales modernos gozaban de una armonía y plenitud absoluta que les bastaba para llevar a cabo una reposición multiplicativa de los recursos necesarios para la vida, esto sin necesidad de establecer relaciones conflictivas, sean estas ofensivas o defensivas, con otros grupos u otras civilizaciones. El asunto más desafortunado de tan ingenuo planteamiento consiste en suponer que por el simple hecho de desdibujar a escala ideológico-discursiva la dimensión competitiva de todos los grupos humanos, los conflictos inherentes a la producción, transformación, distribución, intercambio, apropiación y resguardo de los recursos, iba también a desaparecer a escala tecno-económica.

En este sentido, no deberá sorprendernos que, casi una década después de que inició la transformación constitucional en Venezuela, Ecuador y Bolivia, fueran justamente estos países quienes experimentaran los mayores índices de pobreza de la región. Según un estudio realizado por la Fundación ethos en 2011 Bolivia, Ecuador y Venezuela eran, en ese orden los tres países más pobres entre ocho estudiados. Según el informe ethos fundación, (2011) el país mejor evaluado fue Chile, seguido por Brasil, México, Colombia y Perú. Cabe señalar que las posiciones otorgadas en aquel documento consideraron indicadores relativos al nivel de ingresos, educación, agua potable, servicios sanitarios, salud pública, desarrollo institucional, economía, de-

mocracia, seguridad pública, medio ambiente y género. Según lo dicho hasta ahora, no deberá extrañarnos que aquellas naciones que funden sus principios de organización y prosecución en el victimismo, la radicalización de las diferencias y el desprecio al pasado que las configuró, sean también aquellas naciones menos funcionales desde el punto de vista tecno-económico y, por lo mismo también, desde el punto de vista supervivencial y convivencial.

La intuición básica para afirmar esto, consiste en comprender que el bienestar de los individuos no puede estar desconectado de su capacidad para producir bienes y servicios con alto valor de mercado, pues solo aquellos enseres o actividades que involucren un conocimiento certero históricamente acumulado pero sobretodo producido por la superación y coordinación de las diferencias de todos los agentes involucrados, tendrán la capacidad de constituirse como verdaderas fuerzas reductoras del esfuerzo personal implicado en la supervivencia y, por lo tanto, también como fuerzas potenciadoras del disfrute personal y colectivo de lo construido. Todo esto significa que la otra cara del bienestar es la riqueza y que esta sólo podrá conseguirse en la medida en que los individuos tengan la capacidad de coordinar sus operaciones bajo el amparo de un conocimiento certero históricamente acumulado.

Es muy interesante revisar la forma en que se ha troquelado el éxito de esta telaraña ennublecedora de la razón, pues parecería contraintuitivo que sean los mismos individuos que reciben los efectos devastadores del pensamiento decolonial, el victimismo y las políticas identitarias, los mismos que defienden sus tesis básicas, su implantación política y su ejercicio en la vida cotidiana. La hipótesis que aquí se sostiene es que la efectividad de tan perniciosa forma de ver al mundo se soporta, fundamentalmente, en tres ingeniosas y mal intencionadas estrategias. La primera, consiste en desplazar a la razón como eje principal para la construcción del sentido y la toma de decisiones y, en postular, en su lugar, a la emoción. La segunda, lleva a cabo una

total deformación del sentido original de conceptos clave del ámbito científico, político y mundano, hasta transformarlos, a partir de un sinfín de maniobras ideológicas, en conceptos que signifiquen prácticamente lo opuesto de su sentido original o que signifiquen lo que resulte conveniente según sea el caso. La tercera, y más contundente de todas, consiste en construir un círculo autolegitimador de conceptos e instituciones en donde no haya lugar para un pensamiento alternativo que cuestione el núcleo de la ideología en turno y muestre sus destructivas implicaciones.

Aunque tampoco sea este el espacio para desmantelar completamente todo el contenido ideológico que condensa el pensamiento decolonial, sí resulta necesario, para los fines que persigue este libró, hacer un breve comentario sobre cada una de las estrategias mencionadas. Sobre la primera habrá que decir que el pensamiento decolonial se sintoniza perfectamente con aquello que Nussbaum (2014) llamará "emociones políticas", Ferguson (2019) "emocracia" y Lara y Enciso Domínguez (2013) "giro afectivo". Desde el punto de vista de estos autores, salvando sus respectivas diferencias, las emociones, sean estas positivas o negativas, constructivas o destructivas, son ahora una de las fuerzas movilizadoras más efectivas en la vida pública de muchas comunidades y sociedades políticas. Ahora, desde esta perspectiva, por más que los pensadores decoloniales justifiquen sus posiciones arguyendo novedad epistemológica y política, lo cierto es que el núcleo de sus afirmaciones combina complejos de inferioridad, rencor por la grandeza de otros, deseos insaciables por protagonizar la Historia Universal y un profundo desprecio por la verdad, la libertad y el progreso. Lo interesante de estas curiosas posiciones ideológicas es que todas las emociones destructivas aludidas, quedan perfectamente encubiertas en expresiones metafóricas que no poseen ningún valor lógico-material en el mundo de la facticidad, sino que, por el contrario solo son relevantes en un "reino de discursos" mediáticos y políticamente correctos. Así, expresiones como

"habitar la frontera" de Mignolo (2015), "poder obedencial" de Dussel (2006) o "colonialidad del poder" de Quijano (2019) encriptan mensajes y emociones que tienen como único punto de convergencia "renegar de un pasado ya consumado" y "nulificar toda fuerza movilizadora hacia el progreso" bajo la idea de que devenir perfeccionado, significará formar parte de una estructura opresora, colonizadora y, por lo tanto, indeseable. Sirvan como muestra de tan abstruso modo de ver al mundo, las palabras que utiliza Mignolo para acercar a sus lectores a lo que él llama "opción descolonial":

> Nos proponemos acercar al lector a la opción descolonial. Una práctica político-intelectual que se distingue por hacer la crítica de la modernidad desde su lado oscuro, desde su exterior; que se atreve, en definitiva, a cuestionar las palabras en que se sostiene el mundo moderno: belleza, ciencia, civilización, democracia, desarrollo, Estado, ley, mercado, objetividad, progreso, razón, universalismo. (Mignolo 2015:11)

Según esto, parecería entonces que el mundo perfecto para éste pensador decolonial sería algo parecido a lo que Ortega y Gasset (2010) llamaría barbarie, esto es, un volver a tomar contacto con la pulsión pavorosa que nos recuerda la inseguridad esencial al propio hecho de vivir; es decir, un virar hacia la ausencia de normas y de su posible apelación; un regresar a las épocas salvajes en donde impera la disociación, el desparramamiento humano y la pululación de grupos separados y hostiles. Valdría la pena preguntar si el propio Mignolo estaría dispuesto a vivir en un mundo que haya desmantelado por completo los fundamentos que sostienen al mundo moderno o, si por el contrario, ese mundo barbárico, según él decolonizado, solo lo piensa como reservado para aquellos a quienes busca embaucar la salvífica "opción decolonial".

En cualquier caso, es justo en este punto en donde cobra particular relevancia la segunda estrategia que explica la popularidad del pensamiento decolonial: la deformación de conceptos.

Aunque aquí se podrían poner muchos ejemplos de este tipo de artimañas, por cuestiones de espacio solo se hará alusión a un caso. Si se buscan referencias relativamente recientes y provenientes de diferentes autores, es fácil percatarse que existe un absoluto consenso sobre el significado de la expresión "pensamiento crítico". Esto significa que, independientemente de los rasgos específicos que cada una de las definiciones muestre, todas ellas comparten un "aire de familia" que permite advertir ciertos rasgos generales. De ahí que la mayoría de las definiciones involucren términos como "capacidad reflexiva", "inferencia", "rigor lógico", "razón", "hipótesis", "fenómeno", "problema", "investigación" o "verdad", entre otros semejantes. Por ejemplo, para Espíndola Castro y Espíndola Castro (2005), el pensamiento crítico sería un conjunto de conocimientos relativos a los actos de comprender, opinar, tener conciencia, deducir o juzgar, sería una apreciación juiciosa de contenidos significativos y de relaciones de sentido; para Kurland (1995) sería un ejercicio crítico autónomo centrado en la razón, la honestidad intelectual y la mente abierta, opuesto por lo tanto, al emocionalismo, la pereza intelectual y la mente cerrada. Según él, para llevarlo a cabo se requiere tener evidencias, considerar todas las posibilidades, confiar en la razón antes que en la emoción, ser preciso con el lenguaje usado, considerar una variedad de posibles puntos de vista, discriminar los efectos de las causas y considerar todos los sesgos, además también requerirá estar más preocupado por hallar la verdad que por ser políticamente correcto. Finalmente, para Kurfiss (1998) el pensamiento crítico será una investigación cuyo propósito será explorar una situación, fenómeno, pregunta o problema para arribar a una hipótesis o conclusión que lo explique a través de información suficientemente justificada.

Ahora bien, la impostura ocurrirá cuando un pensador decolonial, como Enrique Dussel, se apropie fraudulentamente del rótulo "pensamiento crítico" —bajo el supuesto amparo de un novedoso ejercicio deconstructivo— y lo deforme al grado de ha-

cerlo significar prácticamente lo opuesto de su sentido original. Si en su primer sentido esta expresión significaba, *grosso modo*, investigación juiciosa que aspira a la verdad, ahora en su sentido deformado, esto es, decolonizado, significará algo así como, confirmación teórico-práctica de aquello que, por decreto ideológico, se considerará por sí mismo valioso. No será gratuito que Dussel (2016) en sus *14 tesis de ética* diga abiertamente que "lo que intentarán estas tesis es clarificar la esencia del pensamiento crítico" (Dussel 2016: 10). De ahí que, según él, la esencia del pensamiento crítico consista en la pretensión crítica de bondad, la cual deberá poner en tela de juicio el sistema moral vigente en nombre de la negatividad impuesta a las víctimas. Y aquí, más allá de cuestionar su confusa y contradictoria metafísica del Bien y del Mal, la cuestión de fondo que aquí se juzga es su intento por transformar radicalmente el significado original de una expresión. Se critica esta usurpación de significado, no porque se esté en contra de lo bueno ni por que se esté en contra de abrir nuevas rutas al pensamiento filosófico, sino porque transformar intencionalmente el significado de una expresión encubre un perverso intento por engañar, por confundir y por volver errático al comportamiento. Es como si en nuestro afán deconstructivo y liberador convenciéramos a un ingenuo individuo que "progresar", en realidad significa "retroceder" o que "ejercer el poder" en realidad significa obedecer, de ahí la demagógica expresión "poder obediencial" de Dussel. En definitiva, según estos planteamientos, deconstruir significará confundir. La vuelta de tuerca dada al significado "pensamiento crítico" consistirá así en aniquilar toda su potencia inquisitiva y, poner en su lugar, una certeza incuestionable. Ahora, la usurpación de significado no es la dimensión más destructiva del pensamiento decolonial, sino que esta dimensión se radicalizará e intensificará en la medida en que la usurpación de significado cobre forma política y luego se convierta en un mandato educativo. En este sentido no deberá parecer extraño que el Marco Curricular

y el Plan de Estudios 2022 de la educación básica en México diga que:

> El pensamiento crítico es la capacidad que desarrollan las niñas, niños y adolescentes para interrogar la realidad y oponerse a la injusticia, la desigualdad, el racismo, el machismo, la homofobia y todas aquellas formas que excluyen e invisibilizan a los otros y que pasan inadvertidas por considerarse "normales", pero que en realidad son construcciones históricas que se generaron a partir de diversas formas de explotación, control del trabajo y relaciones de género. (Marco Curricular y Plan de Estudios 2022 de la Educación Básica Mexicana 2022: 98)

Finalmente, la tercera y última estrategia que explica el éxito del pensamiento decolonial consiste en haber construido, con delicadeza histórica, a partir de los años 70 un círculo de autolegitimación entrelazando conceptos, símbolos e instituciones con el firme objetivo de que el individuo indefenso quede atrapado, de un modo definitivo, en un estado que le imposibilite revertir su condición. Este círculo de autolegitimación hará que el indígena siga siendo reiteradamente indígena y el pobre invariablemente pobre, pues a cualquier intento de revertir esta condición, el individuo encontrará una serie de elementos que lo harán desistir de su proyecto verdaderamente emancipador. Dichos elementos, como todo proceso de construcción de fenómenos de masas, estarán siempre organizados en una relación de copresencia a distancia y de contigüidad temporoespacial respecto de aquel individuo al que circundan. La idea de configurar estos elementos de dicha forma consistirá en generar el espejismo de que es el propio individuo quien, a partir de reconocer un sentido transversal entre todos los elementos involucrados, decide adherirse vehemente a la estructura que lo acoge. De esta forma, cuando el pensamiento decolonial logre configurar un mensaje que transversalice los textos constitucionales, los planes de estudio, las políticas públicas, los medios de

comunicación, el sentido común, las modas, las formas de hablar y lo políticamente correcto, el proceso de encapsulamiento del individuo indefenso habrá quedado consumado sin que este pueda siquiera advertirlo y, mucho menos, revertirlo.

A este respecto, Martel (2011) nos ofrece un ejemplo extraordinario de cómo los medios de comunicación jugaron un papel determinante en la acumulación del poder del gobierno de Hugo Chávez a partir de la fundación de Telesur en 2005. En una entrevista realizada a Andrés Izarra, presidente de Telesur y dos veces Ministro de Comunicación de Chávez éste declara lo siguiente:

> La batalla se libra en los medios, y todos ellos en Latinoamérica son de derechas. Pero la revolución bolivariana de Venezuela ha abierto un futuro, una nueva vía para la democracia. Hay un nuevo actor frente a las élites: los pobres. La democracia crece. Los éxitos de la revolución de Chávez son considerables, objetivamente. Los que han sido excluidos por los ricos, por los monopolios, por los conservadores, han tomado el poder. Telesur es su cadena. (Martel 2011: 349)

Cuenta Martel que mientras realizaba la entrevista, detrás de él, había una inmensa obra de arte que representaba a Fidel Castro; encima de su escritorio, una fotografía de Castro con una gorra de Telesur; y un poco más allá, en una mesa repleta de libros, una foto de Izarra con su hijo y con Hugo Chávez. También cuenta que, al terminar la entrevista, Izarra le obsequió una biografía de Simón Bolívar en español, publicada por las ediciones de la presidencia de la "República Socialista Bolivariana de Venezuela" y que, en el pasillo, mientras le daba las gracias por el obsequio, se encontró con el célebre retrato del Che Guevara por Korda. Como se puede ver, el círculo autolegitimador parece haberse cerrado: obsequios de biografías de Bolívar, retratos del Che Guevara adornando edificios, Chávez siendo fundador de Telesur, Izarra haciendo que Castro porte una gorra de Telesur y Telesur transmitiendo contenidos

especiales sobre decolonialidad. Cabe señalar que la última aparición de un filósofo decolonial en la televisora venezolana fue el 9 de mayo del 2021, en una edición especial que le dedicó a Enrique Dussel el programa *Notables*.

Lo más desolador de percatarse de los nocivos efectos que produce en la vida de los individuos el perímetro encapsulador de potencialidades humanas creadas por el pensamiento decolonial, las políticas identitarias y la cultura del victimismo es que cuando el indígena, el afrodescendiente, el homosexual, el artesano, el vagabundo, el migrante, la mujer o el hombre vulnerable quieran revertir auténticamente su condición de indefensión, ya no en el "reino de los discursos" de la ciudad metafísica, sino en el "reino de las decisiones" de ciudades o pueblos reales, deberá tarde o temprano incorporar a su vida los principios que le dieron sentido y vertebraron tanto a occidente como a la modernidad:

1) *La racionalidad.*
2) *El anhelo de universalidad.*
3) *La integración de las diferencias.*
4) *La eficiencia operatoria.*
5) *La búsqueda del progreso.*

Indiscutiblemente, *1) la racionalidad* sea en la forma de *mitos luminosos*, filosofía o ciencias, implicará necesariamente trazar un Mapamundi que permita orientar los pasos en cada terreno que se pisa. Invitará a desarrollar la capacidad para inspeccionar con todo cuidado los recursos con los que se cuenta y exigirá también la virtud de poder transformarlos en algo cualitativamente superior que pueda generar reposiciones multiplicativas de los recursos necesarios para la vida propia y la de la especie. La racionalidad evitará, por otra parte, la tentación de visualizar en este mundo corpóreo, mundos imaginarios trazados a la escala de deseos irrealizables cuyo único fin sea escapar irresponsablemente de las condiciones concretas que demandan

nuestra actividad certera. Por eso, la otra cara de la racionalidad será justamente la valentía y la responsabilidad moral de lograr la mejor versión de un estado de cosas que la posibilidad re-configuracional de los recursos con los que contamos, pueda otorgarnos. Así, el vulnerable, el indefenso, ya ha sido doble, triple o cuádruplemente vejado por el autor decolonial, pues le habrán robado todas sus posibilidades cualitativas. En efecto, como ya se apuntó, no habrá crimen más deshonroso que negarle a alguien su posibilidad de devenir mejor. Por ello, el autor decolonial celebrará en silencio que el pobre siga siendo pobre y el indígena siga siendo indígena, pues es justamente en la preservación de esta indefensión, donde cobra sentido su intervención salvífica. Para el autor decolonial el indígena se salva o se decoloniza cuando por fin se reconozca y se acepte como indígena. ¡Qué estafa!

Ahora, *2) el anhelo de universalidad* que siempre acompañó a occidente, primero con los griegos, luego con la cristiandad en todas sus facetas y formatos, y finalmente con todo lo que implicó la ciencia moderna, no significó otra cosa más que el intento de que los principios que valen para un grupo y una determinada región geográfica fueran principios que, a su vez, valieran también para todo grupo y toda región. En pocas palabras, el germen de la idea de comunidad universal, que ya estaba presente en el mundo griego como filosofía y que luego también estuvo presente en la edad media como cristiandad, adquirirá en la modernidad su faceta más distintiva, justamente cuando se proyecte como ciencia moderna. Precisamente, lo que une y se vuelve transversal tanto a la filosofía, como a la cristiandad y a la ciencia, es indiscutiblemente el vigoroso intento por alcanzar unas determinadas verdades definitivas que permitan orientar a largo plazo tanto la propia vida, como la vida de los demás seres vivientes. En este sentido, la filosofía, la cristiandad y la ciencia son la mejor expresión de un *Ego trascendental* que busca incansablemente —aun con todo el esfuerzo, polémica e imperfección que ello implica— lograr la

coordinación definitiva con el yo, el tú, el ello, el otros y el nosotros. En efecto, frente a *egos subjetivos diminutos* que construyen mundos privados incomunicables y cerrados, en donde el único criterio de articulación es la supervivencia individual o la del grupo de pertenencia, el *Ego trascendental*, en contraste, busca la articulación de todos los mundos y de todos sus constructores. En este sentido, no será circunstancial que la dialéctica haya sido un método que acompañó a la filosofía a lo largo de su historia o que la evangelización haya sido también el principal instrumento de la cristiandad desde su surgimiento hasta la actualidad, o que la falsabilidad en el campo de las ciencias sea la expresión de la posibilidad de que el otro refute un punto de vista.

En relación con *3) la integración de las diferencias* habrá que decir, de la mano de Fuentes Ortega (2016), que el cristianismo en su modulación católica y su respectivo proyecto de evangelización, representó el ejemplo más sobresaliente en la historia de cómo grupos en principio distantes y, a veces con procederes opuestos y beligerantes entre sí, pudieron llegar a disolver sus diferencias de un modo tan profundo, al grado de poder construir, en colaboración, algo indiscutiblemente más virtuoso que cualquier creación en sus estados anteriores. Para Fuentes Ortega, el mundo cristiano condensó lo más valioso de tres pueblos: la filosofía del mundo griego; el derecho del mundo romano y la idea de pecado del mundo hebreo; en el caso de la evangelización llevada a cabo por España en América se puede constatar también, cómo el establecimiento de lazos de parentesco entre españoles e indígenas representó, primero, la construcción de una Nueva España y después la formación de múltiples estados nacionales. En ambos casos, la superación e integración de las diferencias significó para occidente la construcción de un mundo cualitativamente superior respecto de los mundos anteriores. América encarnó así puntos de equilibro entre modos de operación y cooperación de grupos humanos,

pero también personificó una ecualización de sus defectos, virtudes y características.

En relación con este punto, habrá que añadir, siguiendo a Fuentes Ortega, que es justamente "la fabricación de objetos", y con ella las respectivas divisiones de tareas para construirlos, lo que ya pone en evidencia la solución de continuidad de la convivencia coordinada entre individuos. Así, cuando se produce un objeto —una vasija, un navío, una iglesia o un automóvil— se requiere, ante todo, la existencia de nexos convivenciales sólidos, operatoriamente efectivos y suficientemente organizados, pues de no ser el caso, resultaría imposible llevar a cabo cualquier construcción perdurable en el tiempo. Pero además, una vez fabricado el objeto, la convivencia coordinada quedará garantizada, pues esté no será ya fabricado para el disfrute de un individuó único, sino que, a través de su intercambio, circulación y uso, se contará con la existencia de un tercer individuo o grupo de individuos que —aun no estando presentes en las tareas de fabricación de dicho objeto— podrán también disfrutarlo y, a través de ello, garantizar la continuidad de los nexos comunitarios. Es así como la fabricación de objetos será la manifestación más diáfana de individuos que se coordinaron y, que al momento de hacerlo, dejaron las huellas para que individuos virtualmente existentes y recurrentes también lo hicieran.

Acerca de la *4) eficiencia operatoria*, habrá que decir, sin más, que esta fue precisamente la que posibilitó los procesos de hominización y civilización a lo largo de la historia. Desde la producción del fuego en el paleolítico, pasando por la construcción del motor en la modernidad y llegando, en la época contemporánea, hasta la instauración de las nuevas tecnologías de la información, el perfeccionamiento de las operaciones ha significado para el género humano la posibilidad de emanciparse de los determinismos biológicos, ecológicos y demográficos a los que, en un principio, estuvo sometida la especie. En este sentido, el perfeccionamiento de las capacidades perceptuales, motoras, cognitivas y operatorias, ha ocurrido con una potencia

singular en occidente, como no ha ocurrido en ninguna otra parte del mundo. A este respecto, Ferguson (2011) nos diría que si nos hubiéramos embarcado en un viaje alrededor del mundo en 1411, lo más seguro es que nos hubiera fascinado el increíble desarrollo de las ciudades orientales, pues la Ciudad Prohibida estaba en plena construcción en Pekín y los ejércitos de Oriente Próximo estaban asechando a Constantinopla con los otomanos; en contraste, opina que también nos habría decepcionado ver a Europa occidental sumida en permanentes guerras y debilitada por plagas, falta de higiene y sistemas políticos disminuidos. Este autor considera que si en aquel momento alguien hubiera presagiado la idea de que Occidente iba a dominar al resto del mundo durante el siguiente medio milenio, nadie lo habría creído.

Ferguson considera que fueron seis las estrategias que Occidente se impuso a sí mismo para lograr un grado de avance, civilización y mejoramiento como ninguna otra región del mundo. Considera que 1) la *competencia* permitió una descentralización tanto de la vida política como de la económica que sirvió de trampolín para que se formaran los estados nacionales y el capitalismo; 2) la *ciencia*, en tanto modo de estudiar, comprender y transformar el mundo natural, dio una importante ventaja militar sobre el resto del mundo en el momento de enfrentar luchas; 3) los *derechos de propiedad*, entendidos como la mejor expresión del imperio de la ley, permitieron proteger a los propietarios privados y resolver pacíficamente las disputas; 4) *la medicina* posibilitó una importante mejora de la salud y la esperanza de vida; 5) la *sociedad de consumo*, dio lugar a una forma de vida material basada en la maximización de tareas y el disfrute de los objetos producidos y 6) la *ética del trabajo* implicó la construcción de un marco moral que mantuvo unida a una sociedad dinámica, pero también potencialmente inestable. Quizás una forma más sintética y profunda para comprender, a cabalidad, lo que significa occidente sea la ensayada por Rougier (1998) en su trabajo *El genio de occidente:*

> Esta civilización no se limita a determinados grupos geográficos o políticos. Occidente existe dondequiera que los nombres de Tales, Hipócrates, Euclides, Arquímedes, Cicerón, Gayo, Leonardo, Bacon, Galileo, Descartes, Locke, Montesquieu, Voltaire, Beccaria, Adam Smith, Hamilton y Jefferson sean conocidos y sus mensajes sean comprendidos. Dondequiera que prevalezcan los derechos del hombre y los procedimientos que los garantizan, dondequiera que se respeten las reglas de la investigación científica, dondequiera que se respeten las libertades de pensamiento y de expresión, allí está Occidente. Un estado podría haber pertenecido alguna vez a Occidente, pero si no se mantiene fiel a sus principios, ya sea por un tiempo o bien permanentemente, pierde el derecho a describirse como occidental. (Rougier 2005: 177)

Finalmente, en relación con la 5) *búsqueda del progreso* habrá que decir que ésta es la expresión más transparente de lo que significa occidente y de lo que no significa el pensamiento decolonial. El progreso podría definirse, como se ha venido insinuando, como esa tendencia a la transformación positiva u óptima de un estado de cosas, sea esta la propia personalidad, el entorno inmediato, la comunidad de pertenencia o la especie a partir de un trabajo productivo, cooperativo, planificado y eficiente. En tanto búsqueda, en tanto idea regulativa, el progreso no implica necesariamente su consumación ni tampoco su duración eterna; por el contrario, entraña una recurrente movilización cualitativa del carácter y del comportamiento hacia estándares previamente jamás alcanzados. Y es que la búsqueda del progreso, en tanto empuje del ánimo, en tanto despabilamiento de una quietud adormecedora, involucrará también la conciencia del sufrimiento y el estremecimiento al reconocer que, para avanzar, habrá que superar las diferencias y vencer las fuerzas extrasomáticas opositoras que pretenden regresar al individuo a su punto cero. Por ello, el enemigo natural de la búsqueda del progreso será todo aquel pensamiento débil, victimista, comunista, emocrático y decolonial que haya hecho

creer a los individuos que la quietud es mejor que la movilidad, que la pobreza es moralmente superior que la riqueza, que el sometimiento a estructuras totalitarias eleva más que el pleno ejercicio de la libertad y que el devenir mejor es un mero acto de frivolidad imperial. Se espera que estas modestas líneas hayan servido para desmantelar, por lo menos, una porción de la gran estructura embaucadora que representa para México e Hispanoamérica el pensamiento decolonial.

Referencias

Asamblea Nacional Constituyente. (2008), *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional República de Ecuador.

Ávila, R. A. (2011), "Universidades interculturales y colonialidad del saber", en *Revista de Eucación y Desarrollo*, 37-47.

Bilbeny, N. (2021), "Las emociones políticas de nuestro siglo". *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 117-130.

Bloor, D. (1998), *Conocimiento e imaginario social* . Barcelona: Gedisa.

Boaventura de Sousa, S. (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Insituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa democrácia y transformación global.

Bolivar, S. (1976), *Doctrina del libertador*. Caracas: Biblioteca.

Bravo, L. (2021), *El pensamiento critico latinoamericano. La opción decolonial*. Coppell: Editorial Académica Española.

Bruckner, P. (2010), "Europe's Guilty Conscience. Self-hatred is paralyzing the Continent", en *City Journal*.

Bueno, G. (1981). "Psicoanalistas y epicureos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de 'heterias soteriológicas'", en *El Basilisco*, 12-39.

——(2003), *El mito de la izquierda*. Barcelona: Ediciones B.

——(2016), *El ego trascendental*. Oviedo: Pentalfa.

——(2016), *El mito de la cultura*. Oviedo: Pentalfa.

Castro Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Chesterton, G. K. (1991), *The Collected Works of G.K. Chesterton: The Illustrated London News, 1926-1926 vol. 34*. San Francisco: Ignatitus Press.

——(2010), *Los límites de la cordura*. Madrid: El buey mudo.

(20 de Agosto de 2019), *El Giro Descolonizador explicado por Enrique Dussel* COMPLEXUS. YouTube. Recuperado el 19 abril, 2022, de https://www.youtube.com/watch?v=eNn_B8GuGNg.

Conti, R. (2017), *Perspectiva descolonial*. Coppell: EUDEM.

Cordero Carraffa, C. E. (2009), *Constitución política del Estado. Versión Pedagógica 2009*. La Paz: Gente Común.

Cugoano, O. (1999), *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain*. Londres: Penguin.

Daza, M., Vargas, V., & Hoetmer, R. (2012), *Crisis y movimientos sociales en nuestra américa:cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

Demos, T. (2020), *Descolonizar la naturaleza. Arte contemporáneo y politicas de la ecología*. Madrid: Akal.

Dussel, E. (2000), "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas'*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 24-33.

——(2006), *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

——(2016), *14 tesis de ética Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

Espíndola Castro, J. L., & Espíndola Castro, M. A. (2005), *Pensamiento Crítico*. Mexico: Pearson.

Ethos Fundación (2011), *Ethos Poverty index 2011*. México: Avance-Análisis Investigación y Estudios para el Desarrollo, A.C.

Ferguson, N. (2011), *Civilization: the West and the Rest*. New York: Penguin Books.

Ferguson, N. (2019), *In Our "Emocracy", Emotions Rule*. Obtenido de Harvard Kennedy School:
https://www.belfercenter.org/publication/our-emocracy-emotions-rule.

Feyerabend, P. (1986), *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.

Fuentes Ortega , J. B. (2014), "Entrevista con Juan Bautista Fuentes Ortega". *La balsa de piedra*, 1-17.

——(2016), "La idea filosófico antropológica de comunidad universal", en *ivoox*:
https://www.ivoox.com/7-juan-bautista-fuentes-la-idea-filosofico-antropologica-de-audios-mp3_rf_11578884_1.html

Guaman Poma de Ayala, F. (1980), *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Herrera Melo, J. A. (2021), *Filosofía de la Ciencia y Psicología: análisis gnoseológico del conductismo. Tesis doctoral*. Oviedo: Universidad de Oviedo, Repositorio.
https://digibuo.uniovi.es/dspace/handle/10651/60352.

Insua , P. (2018), 1492: *España contra sus fantasmas*. Barcelona: Ariel.

Jiménez Villanueva, B. (2020), "La descolonización de la sexualidad en la obra de Cherrié Moraga", en *Camino real: estudios de las hispanidades norteamericanas*, 39–54.

Kaiser, A. (2020), *La neoinquisición. Persecución, censura y decadencia cultural en el siglo* XXI. Barcelona: Deusto.

Kant, I. (1999), *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba editorial.

Kurland, D. (1995), *I Know What It Says... What Does It Mean?: Critical Skills for Critical Reading*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Kurfiss, J. G. (1988), *Critical Thinking: Theory, Research, Practice, and Possibilities*. Washington D.C: AsociationfortheStudyofHigherEducation.

Lander , E. (1999), "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica

de los saberes hegemónicos", en *Estudios Latinoamericanos*, 25-45.

Lara, A., & Enciso Domínguez, G. (2013), "El Giro Afectivo", en *Athenea Digital*, 101-119.

Leroi-Gourhan, A. (1988), *El hombre y la materia (Evolución y técnica* I*)*. Madrid: Taurus.

López, F. E. (2019), "Strategic maneuvering in philosophy: The charge of committing a genetic fallacy", en *Proceedings of the Ninth Conference of the International Society for the Study of Argumentation*. Amsterdam : Sic Sat, 761 -768.

Maldonado, G. H. (2017), "¿Qué significa ser tocado por la colonialidad?", en M. A. Castañola, & M. Gonzales, *Decolonialidad y psicoanálisis*. México: Ediciones Navarra, 71-76.

Marco Curricular y Plan de Estudios 2022 de la Educación Básica Mexicana (2022), *www.sep.gob.mx*. Obtenido de:
https://www.sep.gob.mx/marcocurricular/docs/1_Marco_Curricular_ene2022.pdf

Martel, F. (2011), *Cultura Mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas*. México: Taurus.

Mignolo, W. (2015), *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: Ballaterra.

——(2016), *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad*. México: Ediciones Navarra.

Ortega y Gasset, J. (2010), *La rebelíon de las masas*. México: La Guillotina.

Pachón Soto, D. (2007), *Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber*. Colombia: Planeta Sur.

Quijano, A. (2019), *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Ramírez-Nárdiz, A. (2016), "Nuevo constitucionalismo latinoamericano y democracia participativa: ¿progreso o retroceso democrático?", en *Vniversitas*, 349-388.

Restrepo, E. (2018), "Descolonizar la universidad", en J. L. Barbosa , & L. Pereira, *Investigación cualitativa emergente: reflexiones y casos*, Colombia: Sincelejo, 9-23.

Rodríguez Artavia, A. (2016), "La decolonización del conocimiento en las ciencias de la salud: una necesidad emergente que no puede retrasarse", en *Enfermería en Costa Rica*, 82-86.

Rougier, L. (1998), *El genio de occidente*. Madrid: Unión Editorial.

Salazar Ugarte, P. (2013), "El nuevo constitucionalismo latinoamericano (una perspectiva crítica)", en L. R. González Pérez, & D. Valades, *El constitucionalismo contemporaneo. Homenaje a Jorge Carpizo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 345-387.

Sokal, A., & Bricmont, J. (1998), *Fashionable nonsense. Postmodern intellectuals ´ abuse of science*. New York: Picador.

Universidad Católica Andrés Bello (2021), *Encuesta Nacional de Condiciones de Vida*. Recuperado el Abril de 2022, de Encovi:
https://assets.website-files.com/5d14c6a5c4ad42a4e794d0f7/6153ad6fb92e4428cada4fb7_Presentacion%20ENCOVI%2020-21%20V1.pdf

Universo, E. (2011), "Bolivia, Ecuador y Venezuela son los países más pobres, de entre 8, en Latinoamérica", Obtenido de *El Universo*:
https://www.eluniverso.com/2011/07/19/1/1361/bolivia-ecuador-venezuela-son-tres-paises-mas-pobres-latinoamerica.html/

CAPÍTULO V

INDIGENISMO, MESTIZAJE Y ALTERIDAD EN EL PENSAMIENTO TEMPRANO DE LUIS VILLORO

JACOB BUGANZA

La reflexión filosófica e histórica de Luis Villoro es de amplio espectro, por lo cual dedicar un trabajo que englobe sus diversas consideraciones escapa a los márgenes de un capítulo. No gratuitamente es considerado por algunos como el "más destacado filósofo mexicano de las últimas décadas" (Ramírez, 2014: 193). Su nutrida bibliografía, que puede clasificarse en ontológica (metafísica en algún sentido), gnoseológica y práctica (sin ser exhaustivos, y teniendo presente que todos los temas tratados por él se entrecruzan entre sí), es muestra fehaciente de su andar intelectual, por lo que una simple ojeada a su producción principal es más que suficiente para dar cuenta de ello. Sus trabajos ontológicos contienen, a su vez, estudios sobre el ser del mexicano, por un lado, y sobre el ser en toda su generalidad, por otro. Entre los trabajos más sobresalientes que estudian al ser del mexicano hay que colocar *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953), que corresponden al pensamiento "temprano" de su autor; entre los que versan sobre la ontología en general pueden identificarse *Páginas filosóficas* (1962), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965), *Estudios sobre Husserl* (1975), *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento* (1992), y en una vertiente que roza la metafísica *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión* (2006). Sobre gnoseología su trabajo más representativo es *Creer, saber, conocer* (1982); y sobre filosofía

práctica destacan *Signos políticos* (1974), *El poder y el valor: fundamentos de una ética política* (1997), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998), *De la libertad a la comunidad* (2001) y *Los retos de la sociedad por venir* (2007). A estos libros hay que sumar otros dos muy destacados que transitan por diversas lindes: *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985) y *En México, entre libros. Pensadores del siglo* XX (1995).

Para Luis Villoro, la filosofía no es un saber acabado, terminado, sino un saber en proceso continuo y distendido (2007: 135), comprometido con la circunstancia en la que se halla el filósofo; sin embargo, Villoro no acepta que la filosofía se reduzca a una ideología del momento, a un saber "convencional y superficial": "En todo caso, el pensamiento filosófico quiere una verdad más profunda y concreta que la de la ciencia, pero más universal y válida que la de las ideologías. Una cosa era clara para Villoro: la tarea indiscutible de la filosofía era la crítica de la ideología y, así, el apuntalamiento de una praxis social racionalmente orientada" (Ramírez, 2014: 194). Nos parece que la concepción que Ramírez brinda concuerda con la postura que el filósofo nacido en Barcelona plantea en distintos trabajos, entre los que destacan *Los grandes problemas del indigenismo en México* y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, los cuales, además de "tempranos", corresponden a la etapa filosófico-histórica de Villoro (Ramírez, 2010: 9-37). Efectivamente, desde esta perspectiva Mario Ramírez escribe algo fundamental sobre la obra de Villoro, la cual está signada por la crítica a la ideología, ya incluso desde sus libros iniciales:

> Desde sus primeros dos libros, donde su perspectiva filosófica se conjuga con sus intereses por la historia y la realidad de México, está presente el proyecto de una crítica de la ideología: de la ideología indigenista en la historia de nuestro país en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), de las ideologías políticas en *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* (1953). Además de observar en estos trabajos la problemática de México, Villoro apuntala un diagnóstico

> fundamental: nuestras dificultades como país tienen que ver con el dominio de la forma ideológica del pensamiento (Ramírez 2014: 196).

Este capítulo se encuadra fundamentalmente en dos obras de Villoro, a saber, *Los grandes momentos del indigenismo en México* y *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. Estas obras pertenecen a la primera etapa de la reflexión filosófica de Villoro, como se dijo, a saber, cuando pertenece al conocido grupo Hiperión junto a Emilio Uranga, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Salvador Reyes, Fausto Vega y Leopoldo Zea. Este grupo de investigadores tienen como tema central a México y lo mexicano desde una perspectiva existencialista, pues, al igual que sucedía contemporáneamente en Europa, del análisis existencial del ser europeo (francés, alemán, italiano, español, etcétera) se extraen conclusiones de índole universal, o universalizables al menos. Por ello, como consigna Guillermo Hurtado, "Al igual que Ortega y Gasset en sus célebres meditaciones sobre España, los hiperiones pretendían efectuar una salvación de la circunstancia mexicana, desatar los nudos de su historia, de su conciencia" (2007: 93). Es preciso insistir en que el estudio de México y lo mexicano no está desligado, para los hiperiones, del fenómeno humano en toda su amplitud, por lo cual, como de nueva cuenta recalca Hurtado, "como existencialistas que tomaban su objeto de estudio no al hombre en abstracto, ni tampoco al hombre europeo estudiado por los existencialistas europeos, sino al hombre mexicano" (2007: 95), buscan responder a problemáticas de carácter más universal a partir del ser del mexicano. La preocupación por México y lo mexicano jamás abandona a Luis Villoro, tanto que, como advierte Ambrosio Velasco, "La obra filosófica de Luis Villoro comienza y culmina con el problema de la inserción de los pueblos indígenas en la nación y el Estado mexicano. El hecho de que su primer libro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, y los últimos publicados en vida traen sobre este tema evidencia que la preocupación existencial, moral, política

e intelectual más persistente en el pensamiento filosófico de Luis Villoro ha sido la cuestión indígena" (2017: 11)[1].

La estrategia expositiva y argumentativa de este trabajo consiste en retomar, de inicio, algunos puntos medulares de las primeras dos partes de las tres que conforman *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de manera que, en un segundo momento, recuperemos lo fundamental de *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, que da la impresión de mediar entre las primeras dos partes de la obra primeriza de Villoro y la tercera. Nos parece que la tercera parte de *Los grandes momentos del indigenismo en México* se iluminan todavía más al colocar en medio *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, por la obvia razón de que se trata del "momento" que intersecta a los dos anteriores. El "momento" de la intersección resulta fundamental para entender la forma en que Villoro concibe al indígena que se recupera en la parte final de su primera gran obra. Ahora bien, con extremo *esprit de finesse*, Hurtado destaca algo crucial para entender la filosofía de lo indígena en Villoro: su tema "no es el indio *per se*, es decir, el indio de carne y hueso, sino las *ideas* que sobre el indio han tenido los españoles, los criollos y los mestizos, y la manera en que estas ideas han constituido lo que Villoro llama la *conciencia mexicana*, que no es una conciencia de los indios acerca de sí mismos, sino de los mexicanos que no son indios y que ven a los indios como seres a la vez lejanos y cercanos a ellos" (2007: 119). Esta indicación da cuenta, a la vez, de la proeza que realiza Villoro con sus trabajos, pero, al mismo tiempo, señala una grave limitante, a saber, que no hablan los indios *per se*, sino que terminan por reconocerse a través de la voz y pluma de otros que no son ellos mismos.

[1] Algo análogo afirman (Díaz & Ramírez 2016: 185-186).

§1 La dialéctica fundamental de América: negación y afirmación

Los grandes momentos del indigenismo en México está constituido por tres partes. Las dos primeras, a nuestro parecer, forman una unidad; la tercera puede analizarse aparte, y resulta de mucho provecho para entender la propuesta de Villoro no sólo en su etapa temprana, sino posterior. En el Prólogo a la segunda edición, nuestro autor advierte que las primeras dos partes están gobernadas por la dialéctica de la conciencia (muy en sintonía con la usanza hegeliana): se trata de una lucha o conflicto entre clases sociales que se advierte entre "grupos dominantes y dominados". En cierta manera, la historia de México, y en este sentido la historicidad y construcción de la conciencia del indígena, puede caracterizarse como el dominio del grupo no indígena sobre aquél y que se abre paso, en la tesis de Villoro, como su reconocimiento, liberación y supresión; en otras palabras,

> La dialéctica de la conciencia transcurre desde un primer momento de *negación* radical del indio y un momento final de *recuperación*. Ese proceso sólo manifiesta el de una historia real, que se inicia con la extrema sujeción del indio en la colonia y habrá de terminar con su liberación en la sociedad en que se supriman las distinciones de clases y de razas. Los pasos intermedios de la dialéctica de la conciencia corresponden asimismo a etapas históricas concretas (Villoro, 1996: 8-9).

Lo que más preocupa a Villoro, en este contexto dialéctico, es cuál es el ser del indio que se revela a la conciencia mexicana que se ocupa de él; el indio y su mundo (pasado y presente indígenas que, como veremos, se comprende en su distención al futuro) requieren una respuesta, en cuanto "alteridad", en el ámbito de la sociedad mexicana (Leyva, 2018: 329). A la concepción que tienen quienes se ocupan del ser del indio Villoro le denomina "conciencia indigenista". En suma, los estudios que

tienen por objeto revelar de manera fehaciente el ser del indio con el fin de, por un lado, conceptuarlo y, por el otro, valorarlo, son caracterizados como "indigenistas". Por ende, piensa Villoro, el indigenismo es "aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena" (1996: 14)[2]. De ahí que, para nuestro autor, lo que interesa es poner de realce no tanto el concepto que un determinado autor tenga del indígena ("concepción indigenista"), sino lo que hace posible que se obtenga esa concepción, que es precisamente la "conciencia indigenista". De acuerdo con Villoro, hay tres momentos "fundamentales" en la conciencia indigenista, a saber, (*i*) la cosmovisión religiosa que España trae a América, (*ii*) la cosmovisión moderna que se expresa en la Ilustración (siglo XVIII) y el cientificismo (siglo XIX), y (*iii*) la cosmovisión contemporánea preocupada histórico y socialmente por el indígena.

Hernán Cortés es recuperado de inicio, pues él, como pocos, ha puesto por escrito la relación de lo que vio en los tiempos de la Conquista. En suma, le parece que lo que encuentra en América es destacable en todo sentido, ya sea en arquitectura, política, religión y civilización; es más, encuentra en el indio a un igual, a alguien a quien tratar como lo haría, dice Villoro, con un turco o un francés. Cortés "no viene a imponer salvajemente una cultura, haciendo tabla rasa de la otra, sino que enfrenta a ambas en un intercambio de valores" (1996: 31). Aun con todo, es bien sabido que Cortés, como cruzado, busca sacar del error a los indios, en quienes ve, por algunas de sus costumbres, un cierto pliegue hacia el satanismo, como sucede con los sacrificios mediante los cuales se extrae el corazón y las entrañas[3]. Villoro pide advertir que "este concepto del indio

[2] Por "conciencial" entiende este autor la toma de conciencia de las estructuras que dan cuenta de la conceptuación que se tiene de un objeto.

[3] Es la interpretación que vuelve canónica fray Bernardino de Sahagún en su Historia general de las cosas de Nueva España; por ejemplo, Tezcatlipoca, el dios azteca, es visto como la personificación de Satanás, y los demás dioses, como Cihuacóatl y Huitzilopochtli como demonios a su servicio (cf. Villoro,

no presenta contradicción con los elogios que anteriormente le prodigaba. No se atribuyen propiamente sus defectos a una naturaleza inferior o corrompida, sino al engaño del demonio y a su pagana civilización; que si fueran evangelizados *harían muchos milagros*" (1996: 32)[4]. Así, según la interpretación de Villoro, en Cortés se encuentran ya las dos concepciones sobre el indio que tendrán, en lo sucesivo, los misioneros, los teólogos, los soldados y los funcionarios, a saber, una de admiración y otra de aborrecimiento a su civilización bárbara, la cual, sin embargo, es posible corregir desde la perspectiva de los europeos; de ahí que "Cortés piensa que, aun respetando lo indígena, hay que trasplantar casi íntegros sistemas de gobierno y cultura española" (Villoro, 1996: 34), pero con nuevos bríos, como sucede, por ejemplo, con la nueva Iglesia en América, a saber, una constituida por franciscanos y dominicos, con pocos obispos y muchos sacerdotes, en los que se enrolen los naturales: es el nuevo papel que Sahagún también indica para la remisión de los pecados indígenas y para su entrada en la historia de la salvación. Y en relación al papel que tiene la naciente Nueva España, es la de un imperio independiente, sólo sujeta al vínculo real de la Corona española, por lo cual "Vieja y Nueva España son otras tantas caras de la pirámide universal de imperios unidos tan sólo por su vértice: la corona del rey católico. Ésta es la posición que Cortés atribuye a América" (Villoro, 1996: 39)[5].

1996: 40ss). Es claro que el punto de vista asumido por Sahagún es "sobrenatural", o sea, la relación de los pueblos con Dios. Desde esta perspectiva, no sólo los indígenas americanos, sino también helenos y romanos fueron desviados. Es más, siguiendo esta analogía greco-romana Huitzilopochtli es calificado como "otro marte", mientras Cihuacóatl como "otra Venus" (Castro & Rodríguez, 1986: 33).

[4] La visión sobre Cortés posee un doble carácter o, como le llama Martínez, cierto "extremismo", que se deriva tanto de la justificación que hay hacia su obra (de cruzado, diría Villoro), como de la destrucción de la civilización aborigen (cf. Martínez, 1992).

[5] Esta idea se ve claramente plasmada en el otro libro: *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, de manera que, más que las ideas ilustradas, es el fundamental pacto entre América y la corona española el argumento

De la visión de Cortés (que hemos tomado para nuestro trabajo) y Sahagún, Villoro observa que hay dos perspectivas sobre el indio que difícilmente se sintetizan, a saber, la visión de pueblos altamente elevados y sutiles, incluso en cuestiones morales (no lo hemos revisado aquí, pero Sahagún da cuenta de la educación indígena, en donde descubre virtudes, sobre todo la fortaleza, pero están presentes otras más, como la humildad, que caracteriza de loables) y la visión de un pueblo "demoníaco y nefando". ¿Qué es lo que hace posible esta doble visión de un mismo fenómeno? ¿Cuál es la "conciencia", se cuestiona Villoro, "que preside los otros escritos indigenistas" de esta época? "En esta primera actitud comprensiva y perpleja, trátase de captar al pueblo indio como una unidad totalizadora y plena de sí, con sentido interior propio. Sus actos se comprenden según la intención que él quiere darles" (a esto le denomina Villoro pueblo-ante-sí), pero al mismo tiempo resulta ser un pueblo-ante- la-historia cuando se encuentra con los conquistadores; en cuanto "conoce por fin la realidad histórica que lo trasciende, siente el indio que repentinamente el sentido de su propio mundo cambia. Ante la providencia todo se integra según el eje valorativo pecado-gracia" (Villoro, 1996: 98-99), como hemos dicho a propósito de la visión "sobrenatural" que le asigna Sahagún: "De ahí la idea común a Cortés y a Sahagún de que América nace en cierta forma al ser revelada. Porque al ingresar en la historia universal se manifiesta un ser que estaba en ella en estado latente y que esperaba la mirada de la humanidad para hacerse manifiesto" (Villoro, 1996: 101). Esta revelación es natural, o sea, histórica, y a la vez sobrenatural, es decir, providencial; son dos facetas del mismo objeto que se manifiesta doblemente, al menos. La posición de Villoro queda claramente asentada en el siguiente párrafo:

En suma: presenta América dos superficies en su mismo ser. Una, que llamaremos "interna", escapa como tal a la ilumi-

central que se utiliza para paulatinamente ir concretando la Independencia de México.

> nación de la historia universal y adquiere sentido por sus propias significaciones. Otra, que rebasa la individualidad para trascenderla hacia una realidad más amplia que la engloba, la designaremos cara "externa" de su ser, y surge en ella al ser manifestada desde fuera, al ingresar en lo comunitario. La primera es la que corresponde al "pueblo-ante-sí", la segunda al "pueblo-ante-la- historia". Aquélla se ordena según las significaciones propias; ésta según las que la providencia —a través de la instancia europea— le otorga. Por eso en la primera dimensión de su ser el indio aparece inocente, en la segunda culpable y demoníaco. Y ambas cualidades le pertenecen en propio, pues ambas constituyen parte integrante de su ser (Villoro, 1996: 102).

En sí mismo, el pueblo indio ha actuado en rectitud, pues a conciencia ha dirigido su andar; pero en cuanto parte de la humanidad, y esto significa desde la perspectiva de la "providencia divina", su actuar ha sido nefando. De ahí la ambivalencia en las apreciaciones de Cortés y Sahagún sobre los indios americanos: "lo santo según la intención se convierte en nefando" (Villoro, 1996: 107), sentencia Villoro. Extrapolando esta concepción que aparece sobre todo en la esfera religiosa, que viene a corregir a la instancia moral, todos los demás objetos del mundo indígena se ven atravesados por la doble valoración interna y externa, una "aparente" y la otra "genuina": "Y así podrá nuestro misionero reconocer la belleza y elevación de las preces del indio, sin dejar, por ello, de pensar en su radical engaño. Con su actitud, deja a salvo la intención del indio y el valor de su mundo propio y, a la vez, condena su ser demoníaco" (Villoro, 1996: 108). Puesto que lo demoníaco es lo que hay que extirpar del indio, y lo demoníaco se halla en su religión (y no tanto en su dimensión moral, que se ha de corregir merced la religión[6]),

[6] El siguiente pasaje de fray Bernardino de Sahagún es muy nítido: "Fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos, muy crueles; para con los suyos, humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcan-

hay que extirpar las religiones indígenas: ésta es, para Cortés y Sahagún, la tarea que ha de emprender la evangelización, la conversión, y en términos teológicos, el renacimiento del hombre nuevo que deja morir al viejo: "Así niega el indio a su propia nación azteca, para renacer en otro pueblo ya reconciliado: la Nueva España [. . .] Surge así el pueblo mexicano de la trágica renuncia del indio. Negándose a sí mismo para expiar su falta, hace surgir el indígena al nuevo pueblo en cuyo seno renacerá él mismo ya purificado. De la destrucción y el dolor nace América. Y su nacimiento será por igual deudor del español y del indígena" (Villoro, 1996: 109).

El segundo "momento" que plantea Villoro corresponde a la Ilustración y al cientificismo. En el primer momento la Escritura resulta piedra angular para el juicio, dado que la religión de los naturales es valorada negativamente (aun a pesar de la religiosidad, destacada con optimismo, de los indios); en el siglo XVIII este papel lo asume la razón. Aunque América ha pasado por la prueba ígnea de la conversión religiosa, en el imaginario europeo se le representa todavía como "tierra maldita". Contra esta concepción se eleva la voz de Francisco Javier Clavijero, criollo, como él mismo reconoce, pero que busca defender a su país del juicio ultrajante de Europa, representado por el texto de Corneille de Pauw *Recherches philosophiques sur les Américains*; contra él escribe Clavijero sus *Disertaciones*, así como su *Historia Antigua de México*. Ni Europa puede convertirse en criterio para juzgar a América, ni esta última a aquélla. Es verdad que existen diferencias insalvables entre ambos continentes, sin embargo, como lo hiciera Sahagún (y en buena medida también Las Casas), "Clavijero admitirá la esencial igualdad de todo hombre. El indio era, en efecto, semejante en lo esencial a cualquier europeo" (Villoro, 1996: 123)[7] No hay duda que es así, puesto que la

zaron el imperio, aunque les duró poco y ahora todo lo han perdido" (1981: 133).

[7] Más adelante escribe nuestro autor: "Sería la idea del hombre totalmente indiferente a su particularización europea o americana. La *humanidad* abarca

Escritura signa que todos los hombres provienen de un padre y madre comunes, a saber, Adán y Eva, a través de la descendencia de Noé. Ahora bien, la valía de la obra de Clavijero desde el punto de vista indigenista radica en que busca entender, desde dentro, las actitudes Xicoténcatl el traxcalteca y Moctezuma hacen ver que no conciben a los españoles como sobrehumanos, sino como iguales sin más, con diversos accidentes, sin duda, pero en lo nuclear equivalentes. El método de Clavijero es tildado de "sencillo" por Villoro: "le bastará hacer suya la situación del indio para que, con sólo atribuirle los modos de pensar y sentir comunes a todo hombre, se desprenda coherentemente su actitud" (Villoro 1996: 129). La premisa es clarividente y no es objeto de duda: hay igualdad esencial entre indios y europeos, de suerte que en el ámbito moral (virtud y vicio), así como en su cultura (ya sea en sus creaciones artísticas, en las costumbres políticas) son equiparables (cf. Marchetti, 1986)[8]; tal vez la única diferencia importante, se aventura a decir Clavijero, se da en la educación: *grosso modo*, los europeos están mejor instruidos que

a ambos igualmente, sin suprimir sus históricas diferenciaciones. De donde el indio no sólo ya no aparece culpable, sino que incluso será capaz de cooperar con sus virtudes a la elevación del género humano; más aún: podrá aparecer en muchas ocasiones como ejemplo digno de ser imitado por todo hombre. De hecho, la historia nos lo presenta como un modelo clásico que se añade al tradicional acervo de la historia universal, modelo capaz de ser seguido, en su heroica conducta, por todo ser racional" (1996: 124). A propósito de este vínculo entre Clavijero y Las Casas, escribe Beuchot: "Hay algunos puntos de antropología filosófica que pueden encontrarse en la obra histórica de Clavigero [...] Tales puntos pueden considerarse de antropología filosófica o de filosofía del hombre en el sentido en que fue reflexión antropológico-filosófica la que efectuó Bartolomé de las Casas en su lucha por la justicia para los indios de América. Al igual que Las Casas, Clavigero dirigió su especulación a la defensa de la justicia, combatiendo el menosprecio que todavía en su época, en el siglo XVIII, se tenía en Europa con respecto a los indios de América" (Beuchot, 1996: 234). Sobre la obra de Bartolomé de las Casas (cf. Buganza, 2006).

[8] Este autor no sólo tiene en cuenta la obra de De Pauw este autor, sino sobre todo la *Histoire naturelle* de Buffon, contra la que también polemiza Clavijero.

los novohispanos, pero si cambiara esa diferencia, no hay duda de que competirían unos y otros hasta en filosofía y teología. Y la manera en que puede cambiar esta diferencia, piensa entrelíneas Clavijero, es cambiando la circunstancia social y política de su tiempo, el siglo XVIII. El juicio sobre la religión es análogo al de Sahagún, con la diferencia, que cabe tildar de radical, de que, para Clavijero, en vez de hablar de una influencia directa del Diablo sobre el indígena, habría que culpar a la flaqueza de la razón y a su desvarío, como sucedió en otras regiones del orbe, como entre los griegos, los fenicios y los romanos. De esta manera se revela el indigenismo de Clavijero: una vez que ha expiado sus pecados, que el hombre viejo ha dejado de ser, toca presentar al hombre nuevo, que de alguna manera reivindica al anterior: Satán no ha sido quien ha guiado sus pasos, sino la Providencia misma, la cual, a través de sus acciones inescrutables, ha conducido la historia de los indios americanos. Como explica Villoro,

> El criollo niega que el punto de vista europeo sea el único válido. En este movimiento juzga, a su vez, a aquel que lo determinaba. Vuelve sobre la misma Europa los argumentos con que ésta lo acotaba. Pero, por lo pronto, no introduce nuevos elementos de juicio, sino que hace recaer sobre Europa las mismas determinaciones que ésta le aplicaba. De ahí la argumentación *ad hominem* que utiliza Clavijero. El historiador criollo juzga a su juez; pero lo hace según una lógica común a ambos, según un punto de vista que puede aplicarse por igual a los dos continentes. Por tanto, lo que hace, en el fondo, es apelar a un criterio universal que no se identifique con ninguno en particular y que sea capaz de aplicarse a todos. Es el punto de vista de la lógica, de la razón universal (1996: 156-157).

La empresa de Clavijero busca poner en igualdad de criterios a América y Europa: es el criterio ilustrado de la razón universal. Pero queda todavía la tarea de buscar algo en lo que difieran

substancialmente ambos continentes, algo que no sea reflejo de lo europeo en América. Y esta realidad es, de acuerdo con Villoro, el indio: "Lo indígena es lo más diverso de lo occidental, es lo único que da especificidad y consistencia propias al punto en que las categorías ajenas regresan a su punto de partida. Gracias a él, América no será ya puro espejo, no será ya simple imagen" (Villoro, 1996: 159). La diferencia drástica, el punto de vista que disloca al europeo, es el indio americano mismo, el cual ha de ser valorado no sólo "externa", sino sobre todo "internamente". Clavijero ha dado un paso en esta dirección, pero todavía no ha logrado consolidarlo; lo cierto es que, para él, la instancia del indio se presenta como algo irreductible al europeo, y en esto radica su trascendencia[9].

Otro escritor que Villoro coloca en el segundo momento es Manuel Orozco y Berra, autor de una imponente *Historia antigua y de la conquista de México*. Con lógica, Orozco busca dar cuenta de las distintas dimensiones del indio subsumiéndolas como casos particulares a una ley más general, como sucede con la especie dentro del género porfiriano. De esta manera, Orozco, en la interpretación de Villoro, busca explicar los actos más específicos de los pueblos indígenas con el fin de justificarlos. El elemento sobrenatural signado por la Providencia queda desterrado de la esquematización del historiador Orozco, de manera que "Al abandonar el hilo religioso que sostenía su historia [de México], se revela patente la entrega total del indio a la pura razón objetiva. Nada sustituirá al criterio sobrenatural para juzgarlo, nada sino otro criterio, más práctico y útil quizá, pero mucho menos humano: el criterio científico racional" (Villoro, 1996: 187). A la mirada de la ciencia, que da la impresión de tener un matiz cientificista, el indio aparece descarnado, como un cúmulo de hechos ordenados por la sola razón. No hay que

[9] En la misma línea coloca Villoro a fray Servando Teresa de Mier, con su descabellada idea de que santo Tomás había llegado a América a evangelizar a los indios, de suerte que la religión indígena, por hablar con generalidad, en realidad es cristianismo en su pureza (cf. Villoro, 1996: 164-171).

romantizar al indio y su pasado, sino estudiarlo con objetividad, y lo objetivo, desde la perspectiva de Orozco, es que se trata de un pueblo semicivilizado, como muchos otros de los antiguos: "La imagen ideal del indio, que Clavijero había hecho surgir del pueblo azteca, se esfuma aquí como humareda" (Villoro, 1996: 190). Deja de ser el pueblo indio, en este caso el azteca, algo vivo y lleno de lozanía, para convertirse en un "tema arqueológico". Tanto Clavijero como Orozco toman como punto de apoyo para estudiar al indio a la razón, sólo que el veracruzano lo hace brindándole toques románticos (propios de su época), y el capitalino objetivizándolo, pero esto es tildado por Villoro de "utilidad": el indio se ha petrificado, mineralizado, de suerte que el "ser mineralizado del indio se alineará junto a otros enseres; su superficie sólida y rugosa prestará firme asidero a la mano que lo prenda. Lo indígena se ha convertido, por su muerte, en manejable instrumento" (Villoro, 1996: 204)[10].

§2 La revolución de Independencia: en busca de un futuro con asiento en el pasado

En su muy interesante estudio *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, Luis Villoro plantea, desde una perspectiva histórico-filosófica, la situación de los hombres novohispanos antes de alcanzar, a la postre, la independencia de la Nueva España frente a la España peninsular. Nos parece que, si se siguiera el esquema trazado por *Los grandes momentos del indigenismo en México, El proceso ideológico de la revolución de Independencia* equivaldría al tercer "momento" pues, como atinadamente afirma Velasco, "La lucha de la Independencia de México es, pues, otro momento del indigenismo, que no logrará la emancipación real de los pueblos indígenas" (Velasco, 2017: 25). Ahora bien,

[10] El indio se instrumentaliza cuando se utiliza para defender, con cierto patriotismo, la conquista de México. En la última parte de su *Historia*, según reseña Villoro, Orozco deja "volar sus propios sentimientos patrióticos. Éstos reposan ahora sobre una base firme y pétrea, imparcial e inconmovible: el ser indígena, al que aconteciera morir en sus manos" (Villoro, 1996: 205).

El proceso ideológico de la revolución de Independencia plasma una visión filosófica porque, tal como lo destaca su autor en el Prólogo a la primera edición, el hombre funda el despliegue de su existencia en el tiempo, y no hay tiempo más humano que el histórico. Como dicen Ávila y Garrido, la "temporalidad es el eje conductor de la interpretación de *La revolución de independencia*; procura responder a cómo cada grupo o clase social de finales del virreinato imaginaba el futuro del país" (Ávila & Garrido, 2005: 88)[11]. El hombre, ser arrojado al mundo, es todo lo contrario a una entidad abstracta, dado que todo "individuo es inseparable del mundo de relaciones en que vive y que constituye un contexto común de referencias tejido por el trabajo y la convivencia" (Villoro, 1999: 15)[12]. Aun con todo, es posible asociar abstractamente a estos individuos en grupos sociales (o "clases", cuyo significado apunta al mundo social vivido por todo ser humano[13]), de manera que es posible hablar,

[11] Para estos autores, aunque el estudio de Villoro contiene algunos "aciertos", no deja de ser, desde el punto de vista histórico, un texto "ingenuo" (p. 78).

[12] Esta afirmación se encuentra corroborada en un texto posterior (de 1960, publicado en *La palabra y el hombre*), donde asienta que el ser humano "No nace solo, ni separado de los signos humanos, nace en una comunidad histórica, y toda comunidad implica una continua actividad significativa de su circunstancia; de tal suerte que el hombre no se halla arrojado en una suma confusa de objetos, sino en un orden vivido conforme con una estructura comprensiva comunitaria. Puede ser ésta más o menos rica, dar lugar a una o varias concepciones del universo, más siempre está ahí presente, incuestionable, como el mundo que informa. El hombre hereda un mundo previamente constituido a la vez totalidad de los entes y sistema de sentidos" (Villoro, 2006: 61-62). Además, este filósofo apunta el dato antropológico de la libertad, en el sentido de que, en medio de la situación o circunstancia histórica en que se halla inserto el individuo, éste responde libremente a los problemas que se le plantean.

[13] Desde su publicación en 1953 se le ha objetado a Villoro que utilice la categoría de "clase social" para describir a la sociedad novohispana, que se organiza más bien en estratificaciones. Así se anuncia ya desde la inicial recepción de la obra por parte de Catalina Sierra: "Villoro había introducido una noción de clase social que no correspondía a la formación social novohispana y, por ende, su uso era anacrónico" (Connaughton, 2016: 140). El capítulo de

en primer término, de los grupos humanos vinculados entre sí gracias a que comparten un mundo en común (un mismo momento histórico) y, en segundo lugar, de individuos específicos (lo opuesto, nos parece, conduce a escribir una biografía histórica). En esta tesitura, las clases claramente identificables en el ensayo de Villoro sobre este periodo de la historia de México son los europeos (españoles), los criollos, los mestizos y el grupo menos favorecido en la época colonial, a saber, los indígenas (a los que cabría agregar a los negros, aunque no lo trate explícitamente nuestro autor). Ahora bien, durante la "revolución de Independencia" tienen un papel protagónico los europeos y los criollos, como veremos en la siguiente reconstrucción de los planteamientos principales[14].

Connaughton explica las vicisitudes de este texto, desde su temprana acogida hasta la crítica al revisionismo a la que se ha sometido en la historiografía reciente.

[14] Como encuadre de este trabajo, léase el siguiente texto de Leyva: "En el momento en que Luis Villoro publica esta obra predominaban dos interpretaciones más o menos bien definidas en torno a las tradiciones intelectuales presentes en el momento en que tuvo lugar la Independencia en México: por un lado, aquella que atendía a la presencia del pensamiento tradicional español de orígenes escolásticos y, por otro lado, aquella otra que subrayaba ante todo los elementos liberales y modernos, vinculados a la Ilustración francesa y presentes en el ideario de los criollos. La primera de estas vertientes consideraba a la Independencia como una reacción conservadora ante la ruptura del pacto de dominación provocado por la usurpación napoleónica de 1808 y, posteriormente, frente al liberalismo impulsado por la Constitución de 1812. Sin embargo, la interpretación predominante en el momento en que Villoro publica su libro era precisamente la opuesta. De acuerdo con ella, la opresión de España sobre México había generado un enorme descontento popular y un anhelo de libertad en el interior de los cuales se dio una intensa recepción de las ideas de la Ilustración y la Revolución francesas en donde habrían de encontrar los argumentos teóricos y políticos para poder romper con la dominación española. [...] Villoro propuso que un análisis más preciso de la revolución de Independencia en México tenía que considerar a los diferentes grupos y fuerzas que participaron en ella no tanto a partir de su origen de nacimiento [...], sino a partir de sus adscripciones de clase y de los

Lo que Villoro denomina "revolución de Independencia" es el resultado de varios movimientos que se distienden a lo largo y ancho de las distintas capas sociales de aquel tiempo. Estos movimientos parecen oscilar entre dos polos, a saber, (*i*) la reacción tradicionalista de defensa de los valores hispánicos y religiosos en contra de las "innovaciones liberales" de la España peninsular, y (*ii*) la manifestación específica novohispana frente a la "conmoción universal provocada por la Ilustración" y la revolución francesa. Para Villoro, ambos polos aportan testimonios válidos a su favor, de suerte que resultaría insensato descartarlos. Más bien, para obtener un panorama más completo es preciso integrarlos a ambos. En efecto, de acuerdo con los testimonios de la época y la lectura que promueve Villoro, hay, por un lado, prosperidad y optimismo en Nueva España hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, la cual se debe sobre todo al comercio y la minería, de manera que, "al tratar de comprender su realidad, el criollo se encuentra con un rico acopio de pertenencias que precisan ser inventariadas y administradas; mas el recuento de los haberes no sólo se ocupa de la riqueza actual, sino también de los bienes aún inexplotados que esperan la mano que los haga fructificar; los efectivos no valen tanto por lo que son como por lo que prometen" (Villoro, 1999: 21). En efecto, se entiende que los criollos, que no alcanzan los más altos cargos administrativos en la Colonia destinados fundamentalmente a españoles peninsulares, comprendan su situación, económicamente favorable, como oportuna para acrecentar su riqueza. Sin embargo, las tasaciones y los decretos reales promulgados por los Borbones en torno a la riqueza que produce la Colonia genera cierto descontento, sobre todo en ciertos sectores de la Iglesia y los hacendados, que buscan reformar la legislación vigente con el objetivo de fomentar el mercado interno y desarrollar las distintas áreas de la administración pública. Esto no significa, ciertamente, un rompimiento con

vínculos, intereses, expectativas y actitudes que de ello se derivaban" (2018: 332-333).

la Corona, sino una adecuación a la realidad económica novohispana que se ve frecuentemente obstaculizada por las leyes impuestas por la metrópoli.

Muchos criollos que no pertenecen a la oligarquía ocupan puestos en la administración, sea pública o eclesiástica, sin permitírseles acceder a los lugares principales, reservados la mayor parte de las veces a los peninsulares: "Si bien mengua su sentido de la realidad [por no poder acceder a los principales puestos], su percepción de lo posible es tanto más aguda. Por eso no sólo participa en el optimismo de las clases altas, sino que es ella la que con mayor entusiasmo ensalza el porvenir de América. La *intelligentsia*, detectora de lo posible, se encuentra orientada exclusivamente hacia el advenir" (Villoro, 1999: 37)[15]. Tanto el criollo de clase alta como el de clase media (o baja), se percatan de los obstáculos que no les permiten superar sus límites de progreso material; es fuente, dice Villoro, de "resentimiento y melancolía", de manera que "mientras el criollo privilegiado tratará de adaptar a la realidad social una teoría política inadecuada, la tentativa del criollo medio será exactamente inversa: negar la realidad existente para elevarla a la altura de la teoría que proyecta" (Villoro, 1999: 38). Por su parte, la clase trabajadora, que corresponde a la clase baja constituida por distintas castas y especialmente por indios, están sometidos al trabajo jornalero mal remunerado y, lo que resulta más opresor para ellos, sin posibilidad de elevarse en la escala social. "Pero el problema más grave a principios del siglo XIX era el crecimiento desmesurado de la plebe en las ciudades. En los últimos decenios del siglo anterior ocurrió un notable crecimiento demográfico que, aunado a la desocupación creciente en el campo y el aumento de fuentes de trabajo en las ciudades, engendró una plebe enorme que en vano buscaba empleo" (Villoro, 1999: 40-41). Este conglomerado de insatisfacciones se convierte en la causa por la

[15] De acuerdo con Ávila y Garrido, la intelligentsia es un término que refiere a una clase "desvinculada en cierta medida de las clases sociales", como se deriva de la obra, citada por Villoro mismo, de Mannheim (2005: 88).

cual la *intelligentsia*, que se proyecta a un futuro novedoso, arrastra consigo a la clase trabajadora en dirección a la liberación o independencia. Según Velasco, el "principal descubrimiento de Villoro es que precisamente este grupo intelectual mexicano, y no las influencias de la Ilustración europea o de las revoluciones norteamericana y francesa, es el que elabora el fundamento de la ideología de la revolución de Independencia de México" (Velasco, 1997: 24-25).

Por supuesto que el evento central, el punto de inflexión en la historia de Nueva España es, como para otras colonias, la prisión de los reyes hispanos de parte de los Bonaparte en 1808, lo que genera una *vacatio regis*. A raíz de este evento, se ponen de relieve con mayor ahínco las actitudes favorables a la Independencia. Por supuesto que el virrey y sus administradores pretenden seguir gobernando como hasta entonces, aun a pesar de que no hay legítimo rey en España; sin embargo, para los criollos la prisión de los Borbones "tiene el efecto de un toque de alarma" por los aires de cambio y, en consecuencia, es preciso poner atención a ellos. Desde el punto de vista de las ideas, ya algunos teóricos citados por Villoro, entre ellos Francisco Xavier Alegre (seguidor de Victoria y Suárez), asumen la tesis iusnaturalista del *pactum subjectionis*, esto es, la conformidad de los gobernados por otorgar la soberanía al rey, de manera que este pacto no es posible deshilarlo por alguna de las dos partes, a saber, los gobernados y el gobernante:

> el convenio celebrado entre el rey y la nación es irrevocable: si el monarca no puede desconocerlo, tampoco el pueblo puede arrebatarle al soberano la donación que le hizo del reino. Cuando el rey se encuentra imposibilitado para gobernar, la nación vuelve a asumir la soberanía que le había otorgado, pero al regresar el monarca a sus facultades cesa automáticamente el ejercicio directo de la autoridad por el pueblo [...] Ante la temporal desaparición del monarca, la nación americana, si bien no puede alterar la constitución original de la sociedad, debe aceptar formas *desusadas* de

gobierno que se adapten a las nuevas circunstancias (Villoro, 1999: 47-48).

En consecuencia, los criollos, que habían estado al margen de la administración pública en las más elevadas esferas, ven con cierta esperanza el periodo del interregno, dado que les es posible introducir ciertas modificaciones al rígido sistema organizativo del virreinato en donde su participación en la dirección política se vuelva más activa.

Con extrema elocuencia, Villoro contrapone dos posiciones, a saber, la de los europeos y criollos: "El grupo europeo se basa en la doctrina del derecho divino de los reyes, y exige callada obediencia. Así como considera la sociedad enajenada al soberano, así tiene también por enajenados todos sus derechos. El partido criollo, por su parte, funda sus pretensiones en reglamentos aún vigentes" (Villoro, 1999: 49). Pero estos reglamentos vigentes, explica Villoro, no son lo que en ese momento rigen, sino los que han dado origen a Nueva España: el origen de Nueva España se encuentra en el contrato establecido entre el rey de Castilla (en aquel tiempo Carlos V) y los conquistadores (en donde se incluye a los indios, legítimos vasallos del rey). En consecuencia, Nueva España no depende de España, sino del rey de Castilla: estando imposibilitado el rey para ejercer su soberanía, y argumentado que todos los reinos anexionados a Castilla tienen el derecho de constituir un congreso para guardad y dirigir los bienes reales hasta la restitución del rey, "la Nueva España debe reunir a los notables del reino en una junta", puesto que el soberano le ha otorgado los derechos de un reino independiente, anexionado a la Corona. En suma, "El único vínculo entre Vieja y Nueva España es el soberano, y cada reino debe gobernarse como si éste no fuera común sino propio de cada país. Tal es el código originario de América que, empleando la nueva terminología, Mier denomina *Constitución Americana*. En sus reivindicaciones los criollos no hacen más que seguir sus

dictados" (Villoro, 1999: 52; cf. Leyva, 2018: 335)[16]. Villoro interpreta estas reivindicaciones criollas como una vuelta al origen, una vuelta al pacto fundacional, en este caso al principio de donde proviene la Nueva España. Por ende, la independencia propugnada en aquel tiempo no significa total autonomía, no estriba en "alterar el orden vigente", sino en administrar el país sin intromisión de los extranjeros: "el americano pide ser él quien gobierne los bienes *del rey*, y no otra nación igualmente sujeta a la corona [...] *libertad de gerencia, no autonomía*" (Villoro, 1999: 54). Nueva España depende de la Corona, no de España como tal; tanto una como otra, en igualdad de condiciones, pertenecen a la Corona de Castilla.

Esta situación cambia ya con las tesis germinales de Melchor de Talamantes, para quien la gerencia no es suficiente, sino la autonomía, puesto que, si el rey es depuesto, queda la dirección total de las colonias en manos de ellas mismas (cf. De la Torre, 2000: 326 ss.). "España está en interregno, la soberanía reside en la nación y en su más cercano representante: el Ayuntamiento" (Villoro, 1999: 114). Los partidos americanos tienen cierto auge, pero no deja de desconcertar el puerto al que se dirigen. Además, cuentan con el modelo, relativamente reciente, de los Estados Unidos de Norte América, que han cortado de tajo con el gobierno inglés. El orden establecido se concibe como sujeto a la voluntad del legislador, por lo cual no es inmóvil, sino que puede someterse a un cambio, no uno de mera forma, sino sobre todo de fondo. "Quizás por primera vez, la clase media

[16] El siguiente pasaje de Mier, proveniente del libro XIV de su *Historia de la revolución de Nueva España*, es iluminante: "Tal es la constitución que dieron los reyes a la América, fundada en convenios con los conquistadores y los indígenas, igual en su constitución monárquica a la de España; pero independiente de ella. Uniéronse a Castilla; pero no como Andalucía y Galicia, sino con igual principado soberano, y conservando sus leyes, fueros y pactos; y deben regirse y gobernarse, como si el rey que los tiene juntos fuese sólo rey de cada uno de ellos, según hablan los mejores jurisconsultos [...] Tan cierto es, que la América es independiente por su constitución de la España, ni tiene con ella otro vínculo que el rey" (Mier, 2013: 223-224; cf. Beuchot, 1987: 82-88).

cobra clara conciencia de la existencia de un grupo social regido por intereses económicos, que se cobija bajo la estructura legislativa que él mismo ha creado" (Villoro, 1999: 66). De esta manera, explica Villoro, el opresor toma rasgos más nítidos y se sabe, ahora, hacia quien dirigir las protestas opositoras: "Desde entonces, ya no se habla de un intento de reforma jurídica o administrativa, ahora se expresa una rivalidad concreta entre clases enemigas: *americanos contra europeos, criollos contra gachupines*" (Villoro, 1999: 67). Así pues, la rivalidad entre ambos grupos cobra tintes antagónicos (históricamente identificables con la aprehensión del virrey Iturrigaray y el arzobispo Lizana); si el orden establecido es arbitrario, no hay razón para no instaurar uno nuevo: el derecho estaría fundado en la libertad, en el libre arbitrio de quien lo promulga (esto es, el soberano). En suma, Villoro interpreta que, de tiempo atrás, "el grupo europeo era el principal obstáculo en el progreso de los criollos. Pero antes, su acción opresora se ocultaba detrás de una estructura legislativa cuya validez se pretendía incuestionable [...] el partido criollo puede cobrar conciencia de su antagonismo irreductible con el ofensor y con el orden impersonal que lo enmascaraba" (Villoro, 1999: 69).

Recurriendo a la concepción filosófica referida en el Prólogo a la primera edición, ante la posibilidad de efectuar un cambio de rumbo los individuos humanos se encuentran en la encrucijada de tomar una decisión, de llevar a cabo un acto concreto de libertad, por el que se decantan por cristalizar el proyecto independentista o no. Para Villoro, el acto de libertad es un "corte tajante", por el cual, quien lo ejerce, se obliga y siente que debe hacerlo (en una mezcla de razón y pasión): "En su impulso, se abraza el proyecto elegido y, desde él, se iluminan los actos precedentes como motivos que lo justifican. Éstos, sin duda, existían antes; pero entonces aún no podían considerarse como determinantes de la acción: sólo cuando ella surge, los actos anteriores quedan indisolublemente ligados a la empresa y adquieren, retrospectivamente, el sentido de motivos" (Villoro,

1999: 74). Es lo que explica la decisión de los insurgentes, sobre todo de Miguel Hidalgo, y lo que llama a la toma de las armas. No hay claridad en los objetivos que se persiguen con el llamado al levantamiento, sino más bien caos y desorden. No se vislumbra el proceso por el cual la revolución es un momento solo en el camino a una nueva realidad: "Nada tiene de extraño que las escasas ideas que circulan entre el pueblo acerca de la forma en que tendría la nueva sociedad, se la representen bajo la imagen de un nuevo reino. El mundo inminente no puede pedir simbolización más adecuada que la de un reino bajo la égida del profeta revolucionario". Por ello, Villoro piensa que la tesis que circunscribe como causa del movimiento independentista exclusivamente a las ideas revolucionarias francesas es insuficiente; también la defensa de la religión, de una religiosidad *sui generis* que tiene como figura central al profeta, tiene su parte (una de las consignas populares de la masa ignorante es que los españoles no son genuinamente religiosos, sino sirvientes de Satanás o judíos; en cambio, los insurgentes doblan su rodilla ante la Virgen de Guadalupe). Así, el movimiento independentista, aunque haya tenido su origen en la clase media criolla, termina por ser asumido por la masa popular, esto es, por el conglomerado de mestizos e indios, por lo que hay aquí otro "momento" del indigenismo mexicano: se trata de la manera en que son vistos los indígenas, a saber, nos parece, o como participantes en la revuelta anárquica o como la clase más numerosa que puede llevar a cristalizar, junto a los mestizos, la autonomía total frente a la península. Ahora bien, a la anarquía le sigue a un movimiento por lo demás desorganizado y acéfalo (pues, digamos, Morelos también cae): "Cada jefe de banda pone su arbitrio individual por fundamento de todo derecho. El caudillo ejerce sobre sus hombres una seducción imperiosa porque todos ven en su independencia el símbolo de la suya propia. Son los caciques indios o mestizos que no reconocen autoridad ni ley" (Villoro, 1999: 104).

Por supuesto que no deja de haber ideólogos, provenientes sobre todo de la clase media, que abrazan las ideas y el movimiento revolucionario. La propuesta de Villoro consiste en distinguir dos etapas evolutivas del pensamiento de estos ideólogos, etapas que pueden visualizarse como una paulatina radicalización. En la primera reinan las ideas agraristas y de igualitarismo social, mientras que lo característico de la segunda es la apertura a las ideas democráticas modernas del liberalismo, tanto en su versión francesa como gaditana. De inicio, y en seguimiento de la idea de que, en lo que el rey Fernando VII reclama el trono por la eventual expulsión de los franceses de la península, habría que instaurar un Congreso constituyente con representantes de todas las provincias de la Nueva España. De inicio, entonces, el movimiento revolucionario tiene tintes antifranceses. Poco a poco van sumándose hombres letrados, hasta alcanzar nuevas "luces" o "bríos", de manera que la "concepción política de la clase media evoluciona rápidamente al compás de nuevas circunstancias e influencias. En el curso de unos cuantos años transita insensiblemente de una concepción hispánica tradicional a una concepción liberal moderna" (Villoro, 1999: 115)[17]. Este tránsito se explica parcialmente por el ambiente de las Cortes, esto es, en Cádiz, donde florecen las ideas democráticas de la Ilustración francesa; pero no sólo esto, sino también por el hecho de que varios criollos se enrolan en las filas de la masonería. De esta manera, Villoro autoriza interpretar que la influencia gaditana se vislumbra en dos ideas, a saber, la equiparación de la lucha insurgente contra el despotismo a favor de las libertades individuales y, segundo, la soberanía se encuentra en la voluntad general de los ciudadanos, en ausencia del monarca. Con cierta rapidez, los puntos de vista políticos de los criollos mutan: "El nombre de Fernando VII se va abandonando poco a poco [...]. La proclamación de Independencia del Congreso de

[17] Nos parece que hay suficiente fundamento para interpretar, junto a Ávila y Garrido, que la "clase media" es la "protagonista" del trabajo de Villoro (cf. 2005: 91).

Chilpancingo no menciona al monarca; en su lugar proclama la república [...]. En el Congreso de Chilpancingo percibimos claramente, por vez primera, el sello de la concepción liberal" (Villoro, 1999: 118-119)[18]. La concepción de que el Congreso es el organismo que surge a partir de la voluntad general gana enorme terreno entre las distintas clases sociales, especialmente en la clase media, de suerte que, cuando la Independencia se consuma (con Iturbide), se ha consagrado con una idea política distinta de la que le dio origen.

Villoro considera que el olvido paulatino del nombre de Fernando VII es sintomático con el paso de una cierta equiparación entre el novohispano y el español, hasta su negación y rechazo[19]. La Constitución de América, por la cual Nueva España se encuentra en igualdad de condiciones que la España peninsular, indica que hay valores políticos y religiosos que unen a ambas naciones; pero conforme la lucha de Independencia avanza en su curso, la monarquía, que es la que iguala a las naciones, se desdibuja y termina por abjurarse. En efecto, la "negación de lo español se irá transformando lentamente en su desestima total; entonces tras la aceptación de los valores tradicionales se anunciará una oculta intención de trastocarlos" (Villoro, 1999: 144). De una genuina igualdad entre los miembros de las dos naciones, se transita hacia la negación del pasado. Esta negación inclusive alcanza grados antes insospechados: los americanos, en las plumas de Mier, Bustamante y otros, denigran a España y a Europa en general; la metrópoli necesita más de los americanos que viceversa; España se ha convertido en un parásito de América. Sin embargo, ¿cómo negar a la España peninsular, si

[18] Rendón interpreta la importancia de este Congreso por el hecho de significar el rompimiento con el "despotismo", a saber, autoimponiéndose un orden propio (2016: 123). En todo su capítulo, este autor utiliza la categoría de despotismo sin que se halle, como tal, en la obra temprana de Villoro.

[19] El filósofo mexicano visualiza esta actitud en el cura Hidalgo, quien "empezó a transitar de la primera a la segunda actitud. Primero invocó el nombre del monarca y, conforme pasaba el tiempo y se aseguraba su posición, fue dejándolo caer en el olvido" (1999: 146).

es parte integrante de la Nueva España? "Si los criollos ven a la metrópoli sumida en la miseria y la ignorancia y desdeñan su tipo de vida e historia, también deberán desechar su propio pasado que se formó a partir de ella" (Villoro, 1999: 149). Los insurgentes criollos, con consideraciones de dicha índole, conciben al pasado colonial como despotismo, ignorancia, barbarie y miseria. A partir de la concepción de lo español como retrógrada, nace en la consciencia americana la negación de sus raíces hispánicas, negación que Villoro advierte como peligrosa:

> Se niega el pasado que constituye, de hecho, el ser histórico del criollo. Quiéralo o no, el presente es resultado del orden colonial edificado pacientemente por sus antepasados. Su ser mismo deriva de ese pasado y en él se finca, so pena de quedar vacío; fuera de él sólo tiene proyectos y deseos, de infinito alcance quizás, pero que aún son meras posibilidades irrealizadas; *fácticamente* la Colonia constituye su mundo histórico entero. Y todo entero lo niega, de un golpe, el criollo. Para ello, no toma pie en una situación distinta; rechaza el ser que sobre sí mismo, vuela hasta la posibilidad y la abraza y, una vez alcanzado el futuro, corta de un tajo el pasado que lo sostenía. Su negación lo pone en vilo sobre sí mismo, le arrebata todo sostén en su mundo histórico, para dejarlo prendido de su propia trascendencia. Arriesgado recurso para quien pretende liberarse (Villoro, 1999: 150).

Esta advertencia de Villoro que ve en las postrimerías del movimiento de Independencia estriba, en suma, en el peligro que hay de negar el pasado (que es español, sobre todo) para construir en el vacío una nueva realidad; por el contrario, es precisa la consciencia del ser histórico para proyectarse hacia el futuro, no la negación de ese ser. Es el ser mismo, en sus posibilidades, distendido hacia el porvenir, y el ser es ya algo, no mero vacío o nulidad. Esta actitud y despropósito inicial conduce al americano a abrazar la teoría política liberal que niega el orden hispánico tradicional. La mirada del independentista

se dirige y coloca más bien en el pasado remoto, más allá de los tres siglos de la Colonia, hasta alcanzar a las civilizaciones precortesianas. Sin embargo, nada tiene que ver con el romanticismo europeo, que también por aquel tiempo se concentra en el pasado remoto para hacer revivir sus valores en vez de los contemporáneos (de principios del siglo XIX): "El criollo no busca en el pasado indígena valores espirituales que suplanten los de la Colonia; sigue sintiéndose extraño a su cosmovisión, a su sentido religioso, a su voluntad artística, por más que llegue a admirarlos" (Villoro, 1999: 155). La visión del criollo insurgente no es una vuelta al pasado reviviendo, por ejemplo, creencias paganas: hay una simpatía debida a una coincidencia "formal", no "material", coincidencia debida a la situación análoga en la que se encuentran tanto indígenas como criollos y que se compendia en la negación de lo europeo, de lo hispánico, para lanzarse en pos de nuevos modelos socio-políticos. No deja de advertir Villoro la contradicción que se halla en los ideólogos de la revolución de Independencia de ir, por un lado, por el pacto original que da origen a Nueva España y, por otro, de negar y hasta rechazar la Conquista: el criollo, descendiente directo de los usurpadores, termina por dar la razón al indio, como lo había hecho Las Casas (de quien Mier se considera discípulo) en los inicios de la negación de lo indígena, hasta tal punto que, por ejemplo, con Bustamante, se pretende que, negando la Conquista, se "retrocede exactamente al instante en que pudo no haber triunfado, punto decisivo en que el futuro era ambiguo y podía inclinarse hacia un mundo distinto; una vez situado en él, elige la posibilidad no realizada: la derrota del europeo. Él, que se reconoce descendiente de los conquistadores, elige contra sus padres y simboliza en su elección su voluntad de autorrenunciamiento" (Villoro, 1999: 160). Esta voluntad del criollo que se niega a sí mismo va marcada incluso en la elección del nombre de la nueva nación, México, como recuperación del imperio mexica. En el imaginario la nobleza descendiente de Moctezuma es la que debe ocupar el alto cargo de conducir al

país, pero, aunque Bustamante pretenda que Iturbide asuma el nombre de "el nuevo Netzahualcóyotl", en realidad "El emperador criollo sucede al indígena ocupando su mismo trono. Claro está que se trata de un juego retórico; el nuevo soberano no desciende, ni por la sangre ni por el derecho de los antiguos" (Villoro, 1999: 164). Sin embargo, con el establecimiento de la nación mexicana se quiere, de algún modo, cerrar el ciclo que se inicia con la Conquista, en una suerte de regreso al origen y reconexión con él y, al mismo tiempo, de proyección hacia el futuro. Se trata, según lo entiende Villoro, de una conversión, de una recreación de la nación misma en su autoconfiguración hacia el futuro.

En esta conversión, el criollo, en su imaginario, entiende la Colonia como preparación al porvenir y, con las riquezas y la nueva oportunidad de configurar su ser, se proyecta hacia un futuro glorioso y próspero, futuro configurado por la libertad propia. Los criollos victoriosos consideran a la nación recién nacida como la cuna de la humanidad, atravesada por la abundancia, la prosperidad y la libertad. Como resume Villoro: "Se sueña en una nueva participación de México en la historia universal muy distinta de la que tuvo con el descubrimiento; pues si entonces ingresó a la historia occidental culpable y sujeta, ahora lo hará altiva y señora" (Villoro, 1999: 176)[20]. La Providencia ha preparado a América, la ha dotado con numerosos dones, de suerte que, a la brevedad, se ha de revelar su enorme grandeza. Ésta es, entonces, la consigna criolla y el mantra que lo ha de guiar en el porvenir. Es preciso dejar el lastre colonial para que advenga y cristalice el sueño dorado de los criollos. Pero el partido antirrevolucionario, ya en los albores del movimiento de Independencia, e incluso en su desenvolvimiento histórico, reclama a los criollos el hecho de sentirse sujetos, conquistados, cuando no son más que españoles nacidos en otra provincia (la

[20] Esta afirmación de la culpabilidad de América se refiere, claro está, a la religiosidad indígena, es decir, asumiendo la perspectiva providencial anterior a Orozco.

de América); no son indígenas, sino que sus abuelos fueron los conquistadores y sus padres españoles. No es legítimo su reclamo, por no haber sido nunca indígenas ni descendientes de los pueblos americanos originarios. Pero, puesto que el criollo ha "elegido" ser el dominado, el conquistado, no puede inteligir los argumentos de los antirrevolucionarios. El hijo niega descender de su padre, en definitiva. Con bellas metáforas, Villoro hace ver el absurdo criollo así: "Sí, la savia que corre por las venas de la nación bebe en la tierra de los padres, atándonos a las generaciones muertas como a una inmensa placenta. La herencia que nos sujeta como las raíces al árbol impide nuestro salto; pues si queremos emprender el vuelo, tendremos que desgarrarnos" (Villoro, 1999: 184)[21].

Sin embargo, como es bien sabido, la proclamación de Independencia (de 1821), encabezada ya por Iturbide, no es, en línea directa, la conclusión del movimiento iniciado por Hidalgo. Villoro interpreta que no tienen "nada en común" los movimientos de uno y otro, de suerte que la proclamación "no concluye la revolución ni, mucho menos, supone su triunfo; es sólo un episodio en el que una fracción del partido contrarrevolucionario suplanta a otra" (Villoro, 1999: 200). En las intenciones de Iturbide no se encuentran las de buscar los fines del pueblo llano y la clase media, aunque coincide con ellos en el deslinde del grupo europeo. Pero quien llegara a ser Emperador de México se enfrenta con el poder del Congreso, quien pretende ostentar al mismo tiempo la soberanía. A la postre, con la abdicación de Iturbide y la instalación del Congreso, a finales de marzo de 1823, signa, para Villoro, el fin de la revolución porque la clase media tiene acceso al poder. Mientras que el proyecto de Iturbide responde más bien a una transición, es decir, a que paulatinamente se vaya gestando un nuevo orden político para la otrora Nueva España, el movimiento revolucio-

[21] De esta manera, el realista, a diferencia del revolucionario, que futuriza, busca "preterizar" el porvenir. El realista equivale al "conservador" del siglo XIX, como explica: (Hurtado, 2011: 18).

nario, encabezado por un nutrido grupo de criollos es, como se dijo, de conversión, es decir, exige un rompimiento con el pasado inmediato para seguir una dirección distinta a la llevada hasta ese momento. Los dos proyectos son antitéticos y, en definitiva, no se pueden seguir al unísono. Tan es así que, durante décadas, tal vez hasta los albores de la Revolución de 1910, se obtiene un panorama desconsolador que, ya desde 1823, pero de manera más recrudecida desde la década de 1840, con Alamán, Bustamante, etcétera, se plasma en sendas reflexiones sobre el devenir histórico de la nación mexicana. La perspectiva de Villoro se asoma hacia final de su obra *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* al comentar la posición de Mora; parece que ahí la voz de nuestro autor se asoma cuando dice:

> La condición humana implica, a la vez, la sujeción al pasado y la trascendencia hacia el advenir; y habrá que aceptarla tal y como nos es dada para que el progreso histórico sea posible: en el reconocimiento de ser caído, a la par que en la acción para transformarlo. El utopismo carece del primero, el *retroceso* de la segunda; ambos detienen el progreso por no aceptar las limitaciones del ser histórico (Villoro, 1999: 251).

Para hacer frente a la injusticia del presente es preciso no negar la condición histórica del ser propio (en el caso de la Independencia, de la ascendencia española y la multiplicidad de raíces indígenas), pues es indispensable adoptar consciencia de ella para proyectar el futuro, con soluciones acordes a la circunstancia, so pena de terminar negando la solución y anhelar el pasado.

§3 La búsqueda de la síntesis: acción y amor

El tercer "momento" que Villoro propone en *Los grandes momentos del indigenismo en México* está caracterizado por su tesis de que lo indígena se manifiesta por la acción y el amor. Hurtado contextualiza la propuesta de Villoro en su libro *El búho y la serpiente*, encuadrando algunas de las respuestas que la filosofía

mexicana del siglo XX había puesto en circulación. En efecto, Antonio Caso considera que los indios paulatina y pacíficamente habrían de integrarse a la nación mexicana, que es una sociedad hispanohablante y occidental. José Vasconcelos, quien considera a los indios que viven aislados de la sociedad mexicana no son, en estricto sentido, mexicanos, sino que resulta preciso mexicanizarlos, incorporarlos a la nación a través de la educación pública. Samuel Ramos estima que la cultura mexicana es derivada, criolla y, en este sentido, occidental, por lo cual la cultura del indio (y el indígena) no encuadran totalmente en ella. Por lo anterior, Hurtado resume: "para Caso, Vasconcelos y Ramos —las tres grandes figuras de la filosofía mexicana del primer tercio del siglo XX— lo indígena no es un referente de la cultura y la identidad del mexicano" (Hurtado, 2007: 117). Es en este marco que el grupo Hiperión elabora sus propuestas, y entre ellas destaca, sobre todo junto a las de Uranga (*Análisis del ser del mexicano*) y Zea (*Conciencia y posibilidad del mexicano*), la de Villoro.

Una vez que América se ha separado del Viejo continente, se abre una nueva etapa para el americano, esto es, se encuentra, diría Villoro, solo y con sus problemas propios. Y se observa, en la pluma de Francisco Pimentel (*Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*), que México está escindido entre los indígenas siempre segregados y el resto de la población. Pero lo que extrae Villoro de los planteamientos de Pimentel (así como de los de Molina y Bulnes) es lo característico de este nuevo "momento" del indigenismo: "El indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, sino a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente [...]. El indigenismo cambia su centro de gravedad del remoto pasado al momento actual" (Villoro, 1996: 213). Desde el punto de vista socioeconómico, Pimentel, Bulnes y Molina estiman que el indio ha de absorberse en el amplio grupo

mestizo (ya sea racial, ya sea económicamente considerado, lo cual equivaldría, nos parece, más a la clase burguesa que a una raza mezclada): "El mestizo empieza a crear un ideal y un mito que lo expresa. México se le aparece como una constitutiva tendencia hacia la unidad; como una radical diversidad, carente de lo uno. En esa tendencia vital él, mestizo, resulta a la vez el impulso y el fin; es él quien pone en movimiento la acción hacia la unidad y es el resultado final a que esa acción tiende" (Villoro, 1996: 217), lo cual resuena ya entrado el siglo XX con el ideal de la mezcla racial que lleva en su seno la universalidad por encontrarse en ella toda particularidad. En este sentido, el indio revela al mestizo su misión, pues se le opone; se le opone, pero para ser absorbido en el mestizaje. La solución de estos autores tratados por Villoro apunta básicamente a la occidentalización del indio, a la desaparición de sus costumbres y al abandono de la propiedad comunal por la propiedad privada, más en línea con el liberalismo.

Nuestro autor admite que el mestizo se conoce, adquiere consciencia de sí, gracias a la alteridad, a lo que no es él; no es posible conocerse si no hay oposición a uno mismo, y esto es así por una razón evidente: para delimitar algo, es preciso que otra cosa marque confines. El mestizo, entonces, se delimita al oponerse al indio: "En realidad, es el mestizo quien se reconoce a sí mismo a través de la alteridad del indio, logrando así indirectamente lo que no hubiera alcanzado de modo directo: captarse a sí mismo. Para poder conocerse y saber de su vocación personal, precisa pasar el mestizo por el Otro, viéndose en él reflejado" (Villoro, 1996: 224-225). Así pues, en un primer momento el indigenismo de Villoro exige, en términos gnoseológicos, aceptar la presencia del otro, y este otro es el indígena: es él quien revela al mestizo su propio ser, en cuanto se afirma a sí y lo delimita. Pero al mismo tiempo el indio tiene que aceptar que su fin es el mestizo, no el enclaustramiento de su ser, sino básicamente su apertura al mestizaje. En un párrafo extremadamente revelador, Villoro asienta: "Y el indio reconoce efectivamente al mestizo.

Quizá no tiene plena conciencia de su acto. Afirma al mestizo sin un propósito plenamente deliberado e intencional. Pero su conducta ante el mestizo es la del reconocimiento. A él está sujeto; su acción, su trabajo están dirigidos al mundo de valores que él representa y dirige" (Villoro, 1996: 225)[22]. Mediante el trabajo, el indio se integra naturalmente al mestizo, comparte sus valores y se occidentaliza. En los tiempos en que Villoro escribe *Los grandes momentos* ya se tiene consciencia de que lo indígena es parte integrante de la mexicanidad (por lo cual no se alinea del todo con los tres grandes filósofos de la primera mitad del siglo XX), de manera que la intención explícita del indigenismo consiste en integrar al indio, pues resulta un filo imprescindible para comprender el ser del mexicano. En este marco, Villoro asegura que hay dos dimensiones al interior de este indigenismo, a saber, una externa, que llama "social", y otra interna, que denomina "espiritual". La recuperación social de lo indígena se encuentra ante un dilema: su perpetuación, es decir, el respeto irrestricto a su peculiaridad, de manera que los indígenas sigan viviendo como hasta ahora (incluso en una situación "precolombina") o su occidentalización, la cual está configurada por la idea de "progreso" que proviene al menos desde la Ilustración. Luego de reseñar las posiciones de Gamio, Othón de Mendizabal y de reprochar la de Pimentel, Villoro

[22] Tal vez esta postura teórica converge con aquella conocida anécdota que Villoro relata: "Yo cuando niño fui con ella [su madre] y ella me presentó a una serie de indígenas de San Luis Potosí, todos ellos indígenas de San Luis Potosí, campesinos todos, que me saludaban con una gran devoción porque yo era el patroncito, era yo el niño de la patrona. Uno de estos indígenas se acercó a mí con gran reverencia, me tomó la mano y me la besó, esto fue para mí una impresión verdaderamente terrible, que un viejo calentado por el sol que está haciendo las faenas del campo más duras viniera a mí, un pobre chamaco que no tenía nada que ver con él, viniera a mí, y con un rasgo de respeto me besara la mano. Para mí fue una cosa a la vez terrible, insultante en el interior de mí mismo y de un respeto último, grandísimo para este individuo, para este viejo. Este fue un rasgo que se me quedó grabado en toda mi vida y *Los grandes momentos del indigenismo en México* yo creo que obedece a este rasgo que yo tuve en ese momento" (Quepons, 2004: 10).

asume que la recuperación social del indio implica que, por un lado, el indigenista visualice desde fuera la realidad indígena para percatarse de la necesidad de su occidentalización, pero, por otro lado, también exige que asuma la perspectiva interna del indio, a saber, la necesidad que tiene de elegir por sí mismo la ruta que desea trazar y tomar sin imponerla despóticamente desde fuera. ¿Quién es capaz de realizar una labor así? "¿Cuál es la condición del individuo que se encontraría en tal paradójica situación?" (Villoro, 1996: 244). Quien es capaz de visualizar al indio como cercano y lejano al mismo tiempo es capaz de asumir el indigenismo, el cual "responde a un interés hacia esos grupos sociales que, debido a un sistema de trabajo primitivo y a una organización social ya superada por la historia, permanecen en situación económica, social y cultural inferior a la del resto de la población y —en la mayoría de los casos— resultan sujetos a la explotación más infame por parte de las otras clases sociales" (Villoro, 1996: 249). El individuo que es capaz de visualizar al indio como cercano y lejano es el mestizo. Pero ya no se trata el mestizo de una raza, sino de una clase social y económica: "Se trata del intelectual que intenta expresar el punto de vista de grupos sociales explotados [...]. Nuestro indigenista expresa el punto de vista del trabajador urbano aliado al trabajador rural; aquél busca la liberación de éste; se siente separado de él, pero con él se une en una lucha común" (Villoro, 1996: 251). El indigenista busca una cultura común en la que él se sienta identificado y el indígena pueda ser integrado, por lo cual aquél pretende respetar lo originario y, al mismo tiempo, occidentalizarlo; aquél, de nuevo, busca que éste pase de una situación socioeconómica deficiente marcada por el pre-capitalismo a una situación occidental o capitalista: se trata de un mito de unificación, como reconoce Villoro mismo (pero no se aprecia, a las claras, y lo tiene en cuenta nuestro autor, si se trata de una occidentalización propiamente tal, o bien de una indigenización que se iniciaría con la Independencia). La razón de esto último es clara: históricamente, ha sido el indio la columna

vertebral de México, de suerte que, antes de la Conquista, y posterior a la Colonia, aunque con frecuencia guardando silencio, el indígena es la clase que pervive, persiste y sostiene a las demás. Puesto que el mexicano se halla a sí mismo en la inestabilidad y la fragmentariedad; o como explica Hurtado, se percibe como un ser escindido, vacilante e inestable, Villoro propone que ha de buscar ser algo rotundo y pleno, y "Villoro piensa que el camino elegido para lograr lo anterior no es el del hispanismo o el europeísmo, sino el del indigenismo. Es en el indio en donde, según Villoro, pretende el mestizo encontrar la clave para adquirir la rotundez y la plenitud que necesita" (Hurtado, 2007: 122).

Espiritualmente, como se dijo, también hay una recuperación de lo indígena en lo que se concentra el indigenismo. Ya se da en las artes, la pintura, la poesía, la arquitectura, de suerte que el mestizo reconoce en lo indígena algo de su propio ser, es decir, él es también parte del pasado precortesiano, tanto que hunde sus raíces no sólo en Europa, sino sobre todo en América. El pasado, piensa nuestro autor, se vuelve cosa propia, de manera que no sólo recupera lo arcaico, sino que se proyecta hacia el futuro a través del presente: lo indígena se proyecta hacia el futuro a través del mestizo que reconoce como parte de su ser la veta india: "De ahí que en el arte mexicano contemporáneo aparezca tan a menudo lo indio en una literal *recreación*. Se crea de nuevo en el espíritu mestizo, sin dejar por ello de ser él mismo: es el ser del pasado recapturado por el presente y proyectado a sus posibilidades futuras" (Villoro, 1996: 269). El conocimiento del pasado tiene sentido como apoyo evocador; se recupera, de esta manera, lo indígena en el plano espiritual. Pero también el indio que se proyecta lo hace a través del mestizo, pues es gracias a este último que recupera su propia visión: "lo indio vuelve a hacerse consciente por obra del amor" (Villoro, 1996: 270). Y aquí se asoma la propuesta de Villoro a todas luces, y no queda otra más que citar sus palabras mismas: para romper su dualidad paradójica, "sigue el mexicano

—inconscientemente quizá— dos caminos: la acción es el uno, el amor el otro. Por la primera recupera el principio indígena en lo social, por la segunda en lo íntimo a través del ser pasado. Así, sobre el hiato que la reflexión cultural había dejado abierto, sobre el muro que levantaran educación e inteligencia, la voluntad y la emoción señalan el camino hacia la armonía" (Villoro, 1996: 270-271). En suma, la apuesta de Villoro es que tanto la acción como el amor permiten unificar la dualidad del mestizo, hasta ahora escindido y sin una identidad claramente identificable.

La acción en la sociedad es una de las dos vías que propone Villoro para superar la escisión del mexicano. Se trata, como anota Hurtado, de la "acción política" (2007: 123). Puesto que la reflexión no alcanza a apresar al yo del mexicano, es preciso que lo encuentre a través de la acción, o sea, realizándose en el mundo: se reconoce a sí mediante su conducta, comportamiento y en los entes en los que imprime su actividad: "El mestizo encuentra así unidos en la esfera de la praxis lo occidental y lo indígena que escindían su espíritu; y, en su actuación común, se reconocerá a sí mismo. Logrará la acción, lo que la reflexión no alcanzaba" (Villoro, 1996: 276). La manera en que se conducen es la misma tanto indio como mestizo, pues ambos pertenecen a la misma clase social, a saber, los explotados; y actúan frente a otro, que no es más que el explotador (el criollo, que es visto como imitador o cismático, o el extranjero). Mediante una maniobra no del todo explícita, Villoro piensa que, en el porvenir, no habrá diferencias entre blanco, indio y mestizo, es decir, que todos se considerarán iguales, ni más ni menos: no habrá jerarquía racial, ni tampoco dominio de una raza sobre otra. Con su acción, el indigenista se niega a sí mismo para afirmarse, para asegurar la igualdad de todos basada en el reconocimiento recíproco: "El indigenismo actual se nos aparece como un momento dialéctico destinado a ser negado. Sólo existe para destruirse. Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad

donde se reconozcan mutUniversidad Autónoma Metropolitanaente el indio y el blanco. Es, pues, un tránsito y no una meta. Como tal, el indigenismo es forzosamente parcial y negativo" (Villoro, 1996: 277-278)[23]. La condición necesaria para lograr la igualdad entre todos estriba en negar la especificidad del indio, del mestizo, del criollo. Aunque las razas, como tales, no desaparezcan, no habrá ya diferencias sociales debidas a ellas. En suma, el indigenismo de Villoro propone que, en el "instante en que acepte y logre perderse como indígena, destruyendo su especificad para acceder a lo universal, señalará su liberación definitiva" (Villoro, 1996: 279). El indígena es asumido por el mestizo en la praxis, de manera que se inserta en el amplio caudal de la acción universal de lo humano.

El conocimiento amoroso de sí mismo es la segunda de las vías propuestas, y tiene cierta resonancia con la solución que Caso propone en *El problema de México y la ideología nacional*: la solución del problema mexicano no consiste en encontrar una "ideología redentora", ya sea el catolicismo, el liberalismo o el socialismo, sino en el amor que los mexicanos se deben entre sí (Hurtado, 2007: 128). Se trata de una vía más sapiencial, auténtica y personal. El pasado indígena es propio del yo; es más, lo constituye, y por ello lanza al mestizo hacia el futuro, hacia la existencia, a la salida de sí en busca de nuevos horizontes. El pasado indígena habla enigmáticamente a quien se adentra en él, es decir, a quien busca su significado. Al recuperar este pasado, el yo, que vive y existe en el presente, se revela parcialmente: "Por la historia enigmática, el ser indígena latente en el espíritu mestizo se manifiesta en cuanto que él mismo señala sus

[23] En palabras de Hurtado: "el indigenismo actual, es decir, la recuperación positiva de lo indígena, es un momento dialéctico que debe ser negado en un futuro, cuando se construya una nueva sociedad en la que no haya diferencias de razas, ni de culturas, en donde todos los hombres se vean y se traten como iguales" (2007: 124). Como bien destaca este último, la solución de Villoro se compagina con la propuesta del Vasconcelos de *La raza cósmica*. Como Leyva apunta, se tratan de una cierta inspiración "marxista" la que se aprecia en este pasaje (cf. 2018: 332).

significaciones propias y revela su íntimo sentido" (Villoro, 1996: 282). El pasado indígena se entrega, se revela al yo, de manera que la actitud que requiere es el "amor": el pasado enigmático del indígena exige reconocimiento y un amor proporcional a él, un amor que se entiende en términos de cura, de cuidado, pero no para perpetrarlo y petrificarlo, sino para recrearlo, transformarlo en la actualidad: "El amor, lejos de reiterar lo indígena como objeto definitivamente realizado y muerto, lo recrea como existencia, como posibilidad permanente de lo inesperado" (Villoro, 1996: 283). Es por esta razón que Villoro piensa que la acción y el amor se requieren y fructifican uno en el otro, pues la acción sin amor violenta lo indígena, lo trata como objeto y no respeta su libertad, pero el amor sin la acción lleva a la añoranza, esto es, a la inactividad y, hasta en cierto sentido, a la complicidad por su explotación. Por ello, la vía del amor que propone nuestro autor implica un movimiento de interiorización, de volver propio el pasado indígena para proyectarlo en el porvenir, en los horizontes que se abren paulatinamente en la situación actual. Aunque lo indígena se vuelve presente, no deja de poseer el elemento trascendente al propio yo, elemento que tiene cariz dialéctico, de pertenencia y diferenciación, pero es debido al amor, a la asunción, valoración y reconocimiento que se transforma en la sociedad por venir.

§4 Conclusión

La reflexión histórico-filosófica de Villoro en sus obras *Los grandes momentos del indigenismo en México y El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, producto de su paso por el grupo Hiperión, se encuadra en la idea de que, para poder proyectarse hacia el futuro, es preciso conocer el ser mismo que se es, en este caso el ser del mexicano. No sin razón dice Hurtado que el problema central de ese grupo, además de conocer el perfil del ser humano mexicano, estriba en que, "para darle una dirección adecuada a la nación era menester conocer antes su espíritu,

conocer el ser del mexicano" (Hurtado, 2007: 113)[24]. De hecho, entre estas obras tempranas de Villoro y las más maduras de su producción, como son *El poder y el valor* y *Los retos de la sociedad por venir*, hay un vínculo interesante que no ha sido posible trazar en este trabajo: la tesis de que la comunidad es la síntesis entre el individuo y la libertad[25], lo cual él piensa se plasma en los pequeños conglomerados que desde finales de los años noventa proponen los zapatistas (rememorando a algunas pequeñas comunidades precortesianas, de acuerdo con lo cual lo general tiene cierta supremacía sobre lo individual[26]).

Resulta de enorme interés la manera en que Villoro ha ideado los "momentos" del indigenismo en México, los cuales, aunque él señala expresamente tres, nos parece que el tercero corresponde al momento de definición central: la Independencia, y que el cuarto corresponde al del siglo veinte. Se establece un primer momento con la visión en tiempos de la Conquista, en donde conviven tanto una concepción positiva como una negativa del indígena, que en cierta medida ha recorrido la historia mexicana. Un segundo momento, caracterizado por la reivindicación ilustrada (y hasta en cierto sentido romántica) de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Un tercer momento estaría señalado en la revolución de Independencia, en donde incluso algunos criollos y mestizos se reclaman a una nación común en la que los indígenas son parte integrante, aunque

[24] Es por esta razón que la siguiente opinión de Rendón no se ajusta al pensamiento villoriano: "No se trata pues de la reivindicación de nuestro futuro y de nuestra organización política, sino de la de nuestro pasado, porque la desenajenación no dependería de la legitimidad del orden político —en cuanto un orden legítimamente autoimpuesto—, sino más bien de recuperar nuestra identidad originaria" (2016. 126). Por el contrario, más bien sucede que el conocimiento del propio pasado se efectúa en términos de proyección hacia el propio futuro.

[25] Como explica Ramírez: "La *comunidad*, para él, está más allá de la *identidad* (en general, de toda representación, teórica o política, y de toda *organicidad* impuesta) [...] La comunidad es, en esencia, experiencia y vida de la diferencia, de la alteridad insumisa del Otro" (Ramírez, 2018: 123).

[26] Para un examen crítico de esta postura (cf. Beltrán, 2020: 103-122).

se mantienen todavía en el anonimato y la marginación. Un cuarto momento, en el punto central del siglo XX, que es donde se inserta la propuesta temprana de Villoro.

Como es bien sabido, el término "indígena" no se refiere, de entrada, a los americanos originarios, sino que se refiere a todo aquel que es oriundo de algún sitio claramente identificable y tiene sus raíces ahí (*indi*), por lo que se trataría sólo de algunos individuos que pueblan actualmente México. La inmensa mayoría, en consecuencia, y en cambio, no es indígena, aunque se perciban a sí mismos de tal manera. Por el contrario, la mayor parte de los mexicanos contemporáneos resultan ser mestizos y, en menor medida, euro (de un grupo distinto a los hispánicos), afro y asiático-descendientes. Hay una enorme brecha entre los orígenes étnicos y la cultura que se desenvuelve en cada caso. Es bien claro que mexicanos germano o ítalo-descendientes tienen orígenes étnicos distintos al resto de los mestizos y, sin embargo, comparten con ellos elementos comunes, los cuales son más bien de cariz cultural, sin que por ello haya una identidad claramente trazable. Aun con todo, es latente el equívoco que guarda el concepto de "mestizo" en la obra temprana de Villoro, en cuanto puede significar descender de padres de raza o etnia diversa, o bien la mezcla de elementos culturales y ya no meramente raciales.

Aun con todo, esto genera una objeción: el indigenismo villoriano de su etapa temprana parece que es posible sólo para los mestizos hispánicos, es decir, para los descendientes de españoles e indígenas, dado que el resto de euro, afro y asiático descendentes no ven al indio como constitutivo de su propio ser y, por ende, no se ven reflejados en él. Villoro quiere escapar a esta objeción argumentando que ya no se trata de una raza en particular, sino de grupos sociales. Tal vez el nombre que les asigna no sea el más afortunado, pero más allá de eso, también asegura que la superación de razas es a lo que apunta el indigenismo, lo cual podría traducirse, si tiene razón Villoro, como el aglutinamiento de la inmensa mayoría en la clase media.

De todas maneras, no queda claro si es esto último lo que tiene en mientes Villoro, porque puede tratarse tanto de una clase explotada como explotadora. Por ende, y aun a pesar de que si algo caracteriza a nuestro autor es su paciencia expositiva y su cuidado en el manejo de los términos, el de "mestizo" apunta a realidades distintas y, dados ciertos casos, contrapuestas, pues puede haber mestizos que sean, por un lado, explotadores y, por el otro, explotados, incluso al mismo tiempo.

Otra objeción ya entresacada a lo largo de la exposición es que los indios no hablan por sí mismos en la obra de Villoro. Es cierto que, para la filosofía villoriana, el indio es visto dialécticamente como instancia de la alteridad (cf. Vieyra, 2014: 287-293)[27]. Sin embargo, el indio no se proyecta a sí, no ilumina su propio ser, sino por mediación de otros. Se trata de la visión sobre el indio y su cultura vertida por los demás, ya sean españoles (como en el caso de los conquistadores, concretamente de Cortés y Sahagún), criollos (Clavijero, Mier) y mestizos, los cuales no son, en estricto sentido, indígenas, sino a lo sumo descendientes por algún lado de los habitantes primigenios de estas tierras (chichimecas, mexicas, mayas, etcétera). Esto lo advierten también otros autores, como Leyva, quien dice que la reflexión de Villoro en su etapa temprana no es una emprendida por "el mundo indígena" desde y sobre sí, "sino de un ordenamiento reflexivo que le ha sido impuesto a él desde fuera" (2018: 331). Una cuestión más se refiere a la interpretación de la acción política en la obra temprana de Villoro: el indigenismo de la acción implica necesariamente que se acepte que hay una dimensión universal de lo humano: "un devenir histórico de la humanidad" (Hurtado, 2007: 127) como *de facto* se aprecia en la documentación de Cortés y Sahagún traída a colación por el discípulo de Gaos. La solución de Villoro es que lo indio ha de ser negado, en la acción política, para salvarse: requiere insertarse en la historia occidental, so pena de fenecer

[27] Este autor pone de relieve que el "silencio" tiene, en la obra posterior de Villoro, un papel hermenéutico central para entender su indigenismo.

sin legado. La idea de Villoro es que la columna vertebral de la mexicanidad estaría en lo indígena; sin embargo se trata de una generalización sin más, lo cual vuelve de difícil intelección la negación de lo indígena que se propone en la vertiente política: se trata de una negación en cuanto se busca integrarlo en lo occidental, es decir, se niega al indio al diluirse en una cultura más amplia como es justamente la occidental, aun a pesar de estimarla columna vertebral de la mexicanidad: por ende, si fuera éste el caso, la cultura vertebral no sería la indígena, que tiene infinidad de manifestaciones y hasta contraposiciones, sino la hispánica-occidental, la cual permite su asimilación y eventual negación, como sucedería en la utopía villoriana de la desaparición de las diferencias raciales.

Lo anterior conduce a un problema final que late en la obra temprana de Villoro; Guillermo Hurtado se ha encargado de traerlo a la luz fehacientemente: "La finalidad del indigenismo de la acción es que el indio deje de ser indio. Esto no puede ser aceptado por el indigenismo del amor, que quiere que el indio siga siendo indio. No hay punto de encuentro entre ambas posiciones [. . .]. El mestizo tiene el proyecto de recobrar su yo a partir de la recuperación de su pasado indígena, pero, por otra parte, el amor que siente por el indio lo lleva a desear que el pasado indígena siga vivo en los indios que son sus contemporáneos, pero que viva como algo distinto a lo mestizo, que se preserve en su especificidad" (2007: 131). En consecuencia, ni volver al indio mestizo ni amarlo como tal parecen ser la solución para la situación de los indígenas en el cuarto momento del indigenismo. La liberación del indio no está trazada por el mestizo mexicano, sino por sí mismo, es decir, el indio requiere salvarse a sí al integrarse, con ciertos elementos distintivos, a la civilización occidental.

Referencias

Ávila, A. y Garrido, M. (2005), "Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después", *Secuencia*, vol. 63: 77-96.

Beltrán, I. (2020), "Luis Villoro, el desafío de una nueva comunidad y las tareas de la razón crítica", *Ideas y valores*, vol. 69, no. 173: 103-122.

Beuchot, M. (1996), *Historia de la filosofía en el México colonial*. Barcelona: Herder.

——(1987), "Fray Servando Teresa de Mier y el derecho a la insurgencia en el caso de México", *Justicia y paz. Revista de derechos humanos*, vol. 2, no. 3: 82-88.

Buganza, J. (2006), *En torno a Bartolomé de las Casas*. México: Torres.

Castro, V. y Rodríguez, J. L. (1986), *Bernardino de Sahagún. Primer antropólogo en Nueva España (siglo* XVI*)*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Connaughton, B. (2016), "Luis Villoro y La *revolución de Independencia*. ¿Iniciador y víctima del revisionismo?". En: Leyva, G. y Rendón, J. (coords.). *Luis Villoro: filosofía, historia y política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa.

De la Torre, E. (2000), *Temas de la insurgencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Díaz, R. y Ramírez, P. (2016), "Itinerarios de Villoro: del indigenismo hacia una ética de la cultura". En: Leyva, G. y Rendón, J. (coords.). *Luis Villoro: filosofía, historia y política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa.

Hurtado, G. (2007), *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo* XX. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

—— (2011), *México sin sentido*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Siglo XXI.

Leyva, G. (2018), *La filosofía en México en el siglo* XX. México: Fondo de Cultura Económica y Secretaría de Cultura.

Marchetti, G. (1986), *Cultura indígena e integración nacional. La* Historia antigua de México *de F. J. Clavijero*. México: Universidad Veracruzana.

Martínez, J. L. (1992), *Hernán Cortés*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mier, S. T. de. (2013), *La revolución y la fe (antología)*. México: Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México.

Quepons, I. (2004), *Imágenes de la filosofía iberoamericana: Luis Villoro*. México: Universidad Michoacana y Macaco Producciones.

Ramírez, M. T. (2010), *La razón del otro. Estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

——(2014), "Luis Villoro Toranzo (3 de noviembre de 1922-5 de marzo de 2014)", *Signos filosóficos*, vol. 16, no. 31: 193-198.

——(2018), "La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro", *Eidos. Revista de filosofía de la Universidad del Norte*, No. 28: 120-127.

Rendón, J. (2016), "Luis Villoro, el debate histórico y filosófico de México". En: Rendón, J. y Leyva, G. (coords.). *Luis Villoro: filosofía, historia y política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y Gedisa.

Sahagún, B. de (1981), *El México antiguo*. (Selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Velasco, A. (2017), "Motivos y momentos filosóficos de Luis Villoro". En: Villoro, L. *Ensayos sobre indigenismo*, (edición y estudio introductorio de A. Velasco). Madrid: Biblioteca Nueva.

Vieyra, J. (2014), "Luis Villoro: los indios y el silencio". En: Ramírez, M. T. (coord.), *Luis Villoro, pensamiento y vida: homenaje en sus noventa años*. México: Siglo XXI.

Villoro, L. (2007), *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.

—— (2006), *Páginas filosóficas*. México: Universidad Veracruzana.
—— (1996), *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México.
—— (1999), *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. México: Conaculta.

Filosofía disidente de lo mexicano
se terminó de imprimir en la
Imprenta Códice de Xalapa, Veracruz,
el 31 de diciembre de 2022. Se utilizó
tipo Adobe Baskerville de 12 puntos.
La tipografía en LaTeX estuvo a cargo de
Adolfo García de la Sienra Guajardo.
Se tiraron 420 ejemplares.